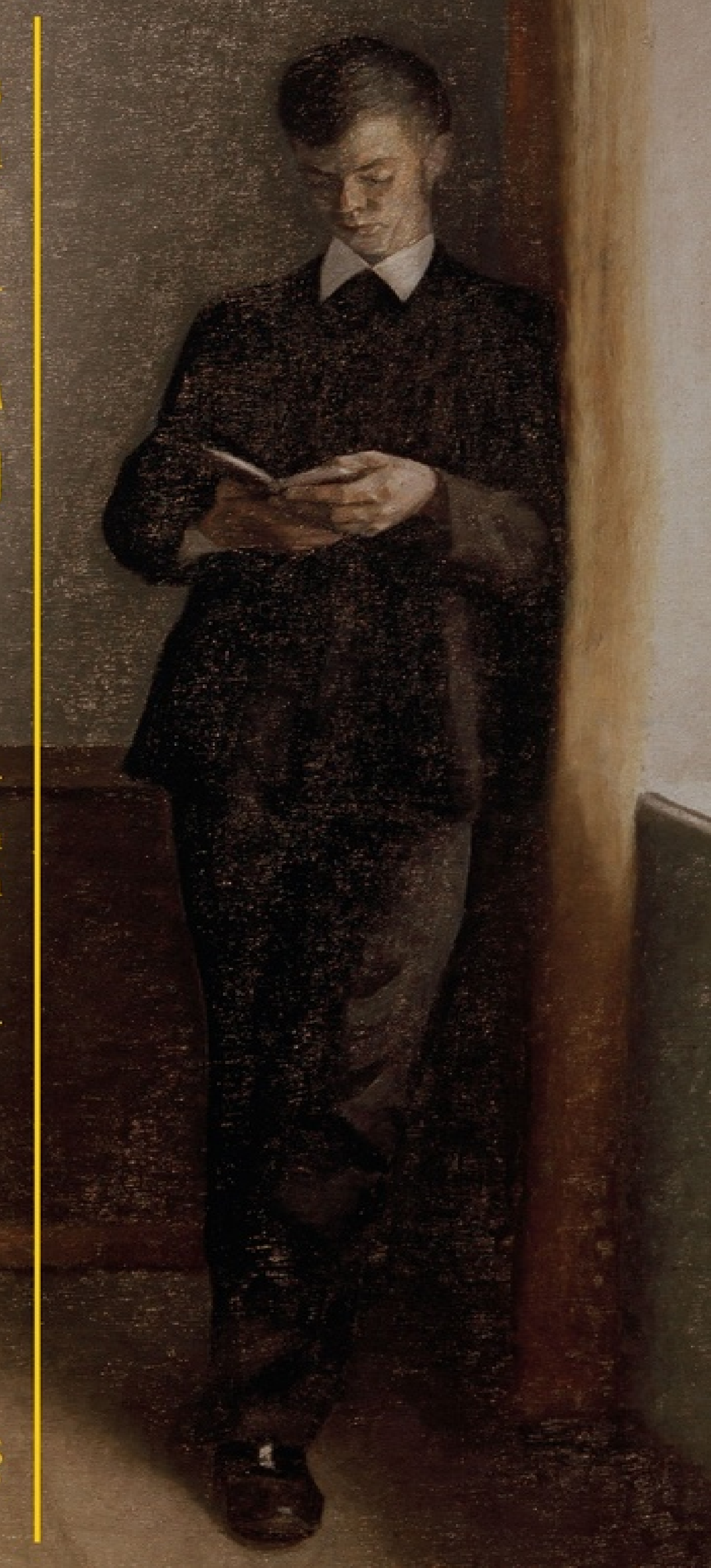
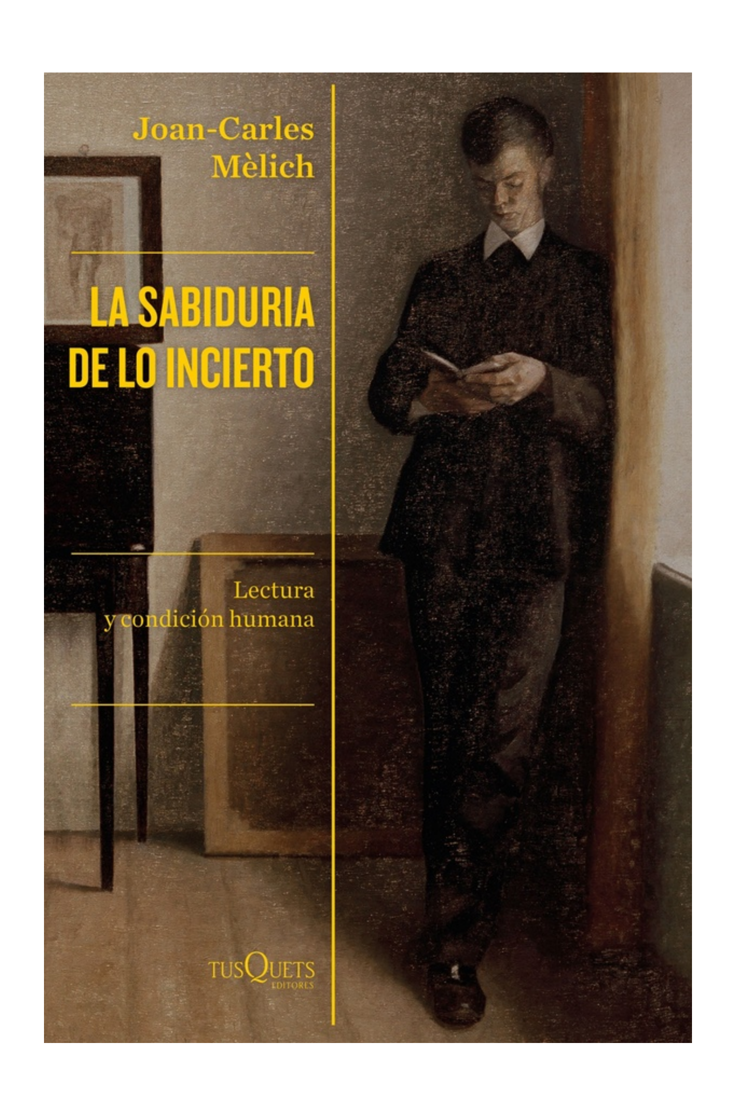
Joan-Carles Mèlich

LA SABIDURIA DE LO INCIERTO

Lectura y condición humana



TUSQUETS EDITORES


Joan-Carles
Mèlich
LA SABIDURIA
DE LO INCIERTO
Lectura
y condición humana
TUSQUETS
EDITORES

Índice

SINOPSIS

Este ensayo explora la permanente necesidad que los seres humanos tenemos de vivir envueltos en historias y ficciones. Según Mèlich, los grandes maestros de la literatura universal lo son no porque en sus obras nos expliquen cómo hay que vivir, sino porque desvelan sin ambages la precariedad, la ambigüedad y la inasible fragilidad de nuestra existencia. Lejos de los manuales de autoayuda, este apasionado y apasionante ensayo defiende la capacidad transformadora —para bien o para mal— que los grandes textos literarios pueden ejercer sobre nosotros. La lectura, entendida como una actividad de riesgo.

Joan-Carles Mèlich

LA SABIDURÍA DE LO INCIERTO

Lectura y condición humana



Para Helena,
porque ama los libros y la lectura

AGRADECIMIENTOS

«¿Cuándo se empieza a escribir un libro?» Esta pregunta con la que da comienzo *La llama doble*, de Octavio Paz, me la he repetido muchas veces durante los últimos meses. Si atiendo a mi agenda, este ensayo se empezó a escribir en abril de 2018 y se terminó a finales de junio de 2019. Su escritura ha durado un poco más de un año. Ha sido un trabajo intenso, y he tenido la sensación de que, en el fondo, hacía bastantes años que lo estaba escribiendo. A lo largo de todo este tiempo muchas personas me han acompañado en el viaje. Imposible nombrarlas a todas. Recuerdo especialmente a Lluís Duch, ya fallecido, Fernando Bárcena, Jorge Larrosa, Amador Vega, Anna Pagès, Mar Rosàs, Francesc Torralba, Miquel Seguró, Anna Serra, Marc Sanjaume, Miguel Morey, Jaume Cela, Benet Casablancas, Angélica Sátiro, Laura Llevadot, Ignasi Moreta, Cuca Salarich, Clara Dausà, Imma Sanglas, Diana Paredes, Laura Sala, entre muchos otros. Mis estudiantes de Filosofía de la Educación de la Universitat Autònoma de Barcelona, así como las personas que año tras año me acompañan en mis cursos en el Aula de la librería La Central (Barcelona), han sido un motivo de estímulo constante. Josep Maria Ventosa es siempre un interlocutor privilegiado y ahora también un excelente editor junto a Juan Cerezo y todo el equipo de Tusquets. Mención aparte merecen Maria-Antònia Miret y Helena Mèlich. Por supuesto, ninguna de estas personas es responsable de nada de lo que aquí se sostiene, pero sin ellas tampoco nada de lo escrito tendría sentido.

¿Qué es la sabiduría? Querer y no querer siempre lo mismo.

SÉNECA, *Cartas a Lucilio*

¡Ay! He estudiado ya filosofía,
jurisprudencia, medicina, y luego
teología también, por mi desgracia,
con caluroso esfuerzo, hasta el extremo.
Y aquí me veo ahora, pobre loco,
y sigo sin saber más que al principio.

JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, *Fausto*

Leo para vivir. Leí muy pronto: no comía, leía. Siempre «supe», sin saberlo, que me alimentaba de texto.

HÉLÈNE CIXOUS, *La llegada a la escritura*

Pórtico

> La gente no sabe cuánto tiempo y esfuerzo cuesta aprender a leer. He necesitado ochenta años para conseguirlo y todavía no sabría decir si lo he logrado.
>
> J.P. ECKERMANN,
> *Conversaciones con Goethe*

No sé leer. ¿Acaso alguien podría decir que sabe? Nos pasamos la vida leyendo, pero nunca aprendemos. Nadie sabe leer porque la lectura no es una competencia que pueda adquirirse de una vez por todas, sino una «forma de vida», y nadie sabe vivir. Siempre existimos a la primera, rodeados de ignorancia, de perplejidad y de dudas. Leer es detenerse un instante en el flujo del tiempo y enfrentarse a algo que nos interroga y desafía, es iniciar un viaje que nunca se sabe adónde conduce, es caminar y perderse en un texto, como quien se pierde en un bosque, y correr el riesgo de salir siendo otro distinto del que se era al principio. Leer es releer, regresar una y otra vez sobre los libros que nos interpelan, esos que, aunque a veces estén lejos, nos siguen sacudiendo como la primera vez. Es dejarse afectar por la palabra de alguien que no está físicamente presente pero tampoco está del todo ausente. Es escuchar voces que vienen de lejos y enfrentarse a una escritura que dice pero que no responde, que en ocasiones ofrece consuelo, aunque la mayor parte de las veces lo que provoca es desasosiego.

Leer es inquietante.

Siempre recordaré cómo descubrí *Si esto es un hombre*, de Primo Levi. Llevaba años interesándome por el fenómeno totalitario, y especialmente por el nazismo. Había leído algunos libros de historia. En ellos había datos y cifras, pero algo echaba de menos, algo faltaba en esos libros. Un día,

poco antes de Navidad, entré en una librería. Suelo hacerlo a menudo. No tenía nada de especial, era un día como otro cualquiera, un día corriente en el que tampoco buscaba nada en concreto. Llevaba un rato allí y de pronto lo vi. No sé qué me llamó la atención, pero lo saqué del estante y, como hago siempre, con cuidado, con delicadeza, acaricié su lomo y su cubierta. Lo abrí, lentamente, lo sentí entre mis manos, y leí el poema con el que comienza:

> Vosotros que vivís seguros
> en vuestras casas caldeadas
> los que os encontráis al volver por la tarde
> la comida caliente y los rostros amigos...[1]

Desde aquel momento supe que nada volvería a ser como antes. Si, después de tantos años, recuerdo ahora mi encuentro con *Si esto es un hombre* no es solo porque creo que leer es necesario para habitar el mundo y establecer relaciones con los demás. Ésa sería una lectura instrumental a la que seguramente nadie puede —ni debe— renunciar, sino porque hay otro modo de lectura que nada tiene que ver con un instrumento. Escribe George Steiner que si después de leer *La transformación* de Kafka uno se mira impávido al espejo y se contempla de la misma manera que antes, será capaz de leer la letra impresa, pero es un analfabeto en el único sentido que cuenta.[2] Al finalizar el libro de Primo Levi supe que leer era arriesgarse, era atreverse a vivir una vida vulnerable, una vida que deja el cuerpo herido, lleno de cicatrices que nunca van a desaparecer del todo.

De todo esto tratan las páginas que vienen a continuación, de intentar responder a la pregunta acerca de la relación entre la lectura y la condición humana; ya avanzo desde ahora que mi respuesta gira en torno a la palabra «incertidumbre». Me iré ocupando de este término con más detalle, de momento diré que «incertidumbre» —o «incierto»— remite a términos como «formación», «transformación» y «deformación» y mi tesis es que toda formación es ineludiblemente incierta porque no solo es algo que no se puede terminar de una vez por todas, sino que tampoco se puede programar ni quedar sujeto a una planificación. La verdadera formación —que habría que distinguir de la educación o del aprendizaje— no tiene ni finalidad ni

objetivo, porque no es sino un «modo de ser» que nace y muere en el tiempo del mundo. Ser lector es *ser en imprevisible formación*. La lectura forma la existencia transformándola, pero hay que tener en cuenta que las transformaciones, a diferencia de los simples cambios, no pueden ser calculadas, como mostró Kafka en su conocido relato, y que, también por eso, es imposible evitar el riesgo de la deformación.[3] Siempre que nos abrimos al libro estamos en «peligro de muerte». Leer es peligroso.

Cada nueva lectura, sea literaria, filosófica o incluso artística o musical, pone al lector frente a «algo» que excede su capacidad de comprensión, frente a experiencias extrañas y desconocidas. Cada nueva lectura, aunque sea del mismo texto, es un desafío radical. La vida del lector se proyecta en la de las palabras, las relaciones y los personajes de los libros que le provocan preguntas que no podrá clausurar. Éste es el misterio y la magia de la situación lectora, misterio y magia que, por un lado, inquietan e intrigan, y, por otro, seducen y acompañan, e incluso a veces abren la piel al vértigo, al desasosiego y al vacío. Leer, escribir, pensar y vivir son «experiencias insoslayables de la condición humana».[4]

Conviene advertir que no es mi intención explicar cómo hay que leer, porque no solo no tendría sentido en una filosofía como la que aquí presento, sino que además supondría su destrucción. A leer ni se enseña ni se aprende, es algo que sucede y acontece. Leer es existir, salir de sí, proyectarse sin plan hacia una tierra en la que jamás se ha estado. Nadie tiene bajo control las condiciones de su existencia, aunque muchos harían lo posible por tenerlas. Pero tampoco cabe escribir sobre la lectura, sobre la relación entre la condición humana y el libro, sin remitirse a la propia experiencia de lector. Por eso también confieso que mi vida está presente en estas páginas. No sería posible de otro modo. Nadie puede eludir su «factor biográfico».[5] No podré ocultar la admiración por algunos de mis autores y obras de referencia, y me tomaré la licencia de contar de vez en cuando algunas cosas que he aprendido de ellos, cómo me han formado y a veces deformado. En cualquier caso, lo que sigue no es ni una historia de la lectura, ni un manual sobre cómo hay que leer, sino una reflexión filosófica sobre la condición humana y un relato de unos años de formación lectora.

La meditación que ahora se inicia se inscribe en lo que desde hace años he llamado *filosofía de la finitud*. «Finitud» es la palabra que mejor expresa en qué consiste la vida humana, pero es necesario aclarar que con este término no entiendo nada parecido a una especie de esencia, de sustancia o de fondo metafísico, sino una «forma» de habitar el mundo que «estructura» la existencia, las historias de nuestra vida, desde el principio hasta el final, desde el nacimiento hasta la muerte. Finitud no es tampoco sinónimo de muerte y, por lo tanto, sostener que «los humanos somos finitos» no es lo mismo que decir que sabemos que vamos a morir, porque esta palabra no hace referencia a la muerte, sino a la vida. Uno de los aspectos fundamentales en los que una vida finita se expresa es la precariedad de las situaciones, de los contextos, de las relaciones, así como la fragilidad de las ideas, de los objetos y de las acciones humanas. Ser finito es formarse una vida que no podrá ser planificada de antemano, significa existir en la incertidumbre.

Ahora bien, precisamente porque somos finitos, no podemos formamos solos ni a la intemperie. Somos seres relacionales que andamos necesitados de «ámbitos de protección», tanto físicos como simbólicos. Nunca dejaremos de ser niños que se abrazan a sus «ositos de peluche», unos «ositos» que hemos convertido en herramientas y gestos que protegen nuestra condición vulnerable.[6] Algunos de esos instrumentos que hemos fabricado son, por ejemplo, la casa, la ropa o el fuego, pero también las leyes políticas y morales, los mitos y los ritos, la familia o las relaciones educativas. Todos ellos funcionan al modo de «esferas de protección» que un ser biológicamente poco dotado como el nuestro, un ser débil y precario, necesita para no enfermar, para ser capaz de mantenerse en el mundo con «cierta» salud. Estas esferas no eliminan ni la inquietud ni la incertidumbre de la vida, todo lo contrario, también problematizan relaciones y situaciones, y plantean interrogantes ahí donde muchas veces solo se ven evidencias. Por eso, las esferas ejercen una doble función. Son, a la vez, esferas «de protección» y esferas «de problematización». Una esfera que solo proteja o que solo problematice es nociva para la finitud, y, al mismo tiempo, insoportable para la vida.

Los seres humanos hemos inventado una «cosa» distinta a todas las demás y a todos los objetos e instrumentos que hasta ahora hemos mencionado, el *libro*.[7] No solamente somos «seres-en-el-mundo», también somos «seres-conlas-cosas» y «seres-con-los-libros», seres *«en-relación-*con-loslibros». El humano es el «ser que lee», y lo hace incluso antes de que existieran los libros, porque no puede eludir los mitos, los relatos y las historias. Somos, querámoslo o no, seres «enredados en historias». La tradición metafísica occidental no ha reflexionado suficientemente sobre esta cuestión. El «animal dotado de lenguaje» se ha definido como el ser que admira el firmamento, como el que teme el silencio de los espacios infinitos, pero no ha sido pensado en relación con los libros.

La filosofía ha sido mayoritariamente una «metafísica», ha tenido la pretensión de haber alcanzado el conocimiento de la «realidad» sin mediación alguna, con independencia de relatos y de historias, libre del tiempo y del azar.[8] Por eso no ha soportado el libro, porque o bien lo ha negado e ignorado, o bien lo ha convertido en una «guía de vida», destruyendo su dimensión interpretativa y mediadora, o, si se prefiere, su incertidumbre. A diferencia de lo que sostiene el pensamiento metafísico, en este ensayo se argumentará que no hay humanidad ni inhumanidad si no es en el ámbito de lo incierto y, por lo tanto, de la interpretación y de la lectura. Porque no podemos, como humanos, eludir las historias y las herencias, porque no podemos esquivar lo ambiguo, porque no podemos abandonar las interpretaciones, las relaciones y las situaciones, el humano es un «ser lector». Nunca nos es posible conocer, pensar o vivir si no es en un flujo de perspectivas, de tramas, de textos. La nuestra es una existencia a media luz, en claroscuros, en sombras.

Leer es moverse en un océano de incertidumbre. Un pensamiento lector es incierto, fragmentario, asistemático, es un pensamiento que acaba volviendo sobre sí mismo, sobre sus propios pasos, porque pensar en relación con la lectura significa *repensar*, admitir que nunca se llega a feliz término, porque leer es siempre leer de otro modo, porque no hay lectura definitiva. En la lectura puede haber un punto de partida, pero no de llegada. Los que dicen, y están convencidos, de haber cruzado las puertas del paraíso ya han abandonado lo incierto, y, por lo tanto, han dejado de ser

seres con los libros, seres con la lectura y con la escritura. No hay verdades primeras ni últimas, no hay verdades metafísicas que estén al alcance de los seres finitos. Nos encontramos con un texto que viene precedido por otro que, a su vez, está precedido por otro, y así sucesivamente. La lectura comienza, pero no tiene un principio, tiene un inicio, pero no tiene origen. Nacemos en un texto que opera al modo de hospitalidad, al modo de una estructura hospitalaria que nunca elimina la incertidumbre. Nacemos en refugios físicos y simbólicos, en tramas, en «indeterminaciones determinadas».[9] Nadie vive (ni sobrevive) solo y a la intemperie. Heredamos algunos refugios, otros los construimos de nuevo. Ser recibido en ámbitos de protección y poder cambiarlos es necesario para la supervivencia como seres finitos.

La relación entre los libros y la realidad, entre la existencia lectora y la vida, ha sido considerada una debilitación o una negación de la auténtica experiencia. Se ha dicho que los libros son arrogantes, que son viejos, que provocan miopía, y que «reemplazan lo irremplazable».[10] Para muchos es necesario salir de las bibliotecas y habitar el mundo de una vez por todas. A lo largo de este ensayo veremos algunos ejemplos de amor y odio a la lectura. Tomaré como punto de partida el «mito de la caverna» de Platón, un texto que muestra desconfianza respecto a la incertidumbre que provoca la palabra escrita, aunque, como veremos, hay también en él algunas grietas por las que se filtra lo incierto. A diferencia del filósofo griego, las tres grandes religiones monoteístas situarán al «Libro» en el centro de su concepción del mundo, y lo escribirán con mayúsculas. El Libro es la Palabra y la vía de revelación del Absoluto. El monoteísta es un Dios escritor y lector, y el Libro será la base de su moral: una «guía de vida», el lugar de la «Ley». En el mundo moderno, Michel de Montaigne se encerrará en su torre a leer, escribir y pensar. ¿Qué son sus ensayos sino «meditaciones lectoras»? Montaigne «pinta su yo» en relación con la lectura de los clásicos, descubriendo en ellos los infinitos matices acerca del vivir y del morir. Los *Ensayos* son una extraordinaria muestra de esa relación que buscamos, la relación entre la lectura y la existencia a través de la incertidumbre. Pero es a principios del siglo XVII cuando damos con uno de los personajes más relevantes para comprender cómo la lectura

estructura la vida. Obviamente me refiero a Don Quijote. Sin embargo, aquí la cuestión se complica, porque la gran novela de Cervantes es un elogio y, a la vez, una advertencia: un libro es capaz de lo mejor y de lo peor. El peligro de la deformación no puede ser esquivado. Alonso Quijano vive «en» y «desde» sus libros, esos que le transforman en Don Quijote. Los libros del Caballero de la Triste Figura ya no se encuentran en su biblioteca (que será destruida por el cura y el barbero), sino en él, en su propia cabeza, en su propio cuerpo. Don Quijote los ha «incorporado». Quiere formar su vida imitando el modo de ser de sus héroes, los de los libros de caballerías. No puede vivir sin ellos, pero, al mismo tiempo, de tanto leer se le seca el cerebro y se vuelve loco. El mundo se ha convertido en una ficción. La modernidad filosófica se va a desarrollar contrariamente a esa sabiduría quijotesca, una sabiduría incierta, ambigua y ambivalente. Por eso desconfiará de la lectura, aunque no podrá eliminarla del todo.

En el primer capítulo del *Discurso del método*, Descartes nos narra sus años de formación. La lectura ocupa el primer lugar en su proceso formativo, pero más adelante el joven René abandonará los libros para poder viajar. Ahora va a aprender a leer en otra parte, en el gran libro del mundo, y encontrará silencio, calma y cobijo en Holanda. En una atmósfera adecuada —porque no se puede pensar a la intemperie—, en una habitación con estufa, completará su formación con un viaje interior. Un siglo después de Cervantes y de Descartes, y a diferencia de Don Quijote, el padre de la pedagogía moderna, Jean-Jacques Rousseau, prohíbe a su discípulo Emilio que lea; solo le será permitido un libro: *Robinson Crusoe*. Ningún otro, porque, para Rousseau, lo importante será abrirse a la experiencia, a los viajes y al mundo. Su pedagogía no será amiga de los libros. Sin embargo, en el siglo XIX, Flaubert escribe una novela magistral en la que la lectura vuelve a ocupar el centro de la escena. Junto al *Quijote*, *Madame Bovary* quizá sea el mayor ejemplo de «formación lectora». Emma forma su vida en relación con los personajes y las situaciones de las novelas que lee. Y poco tiempo después irrumpe el «filósofo del martillo», que sostendrá que solo importan los libros «escritos con sangre»: Friedrich Nietzsche. Para él, «no hay hechos, solo interpretaciones». Su vida es la de un caminante que anda con libros bajo el brazo y no se separa de ellos: Homero, los trágicos

griegos, Goethe, Schopenhauer, Dostoievski... ¿Acaso la filosofía nietzscheana no es sino una larga conversación libresca? Pensar es, para él, una lucha contra algunos libros que matan, que niegan la vida —la Biblia será el peor de todos, pero también la ética de Kant o los diálogos de Platón —, y la defensa de otros, que la afirman.

Nuestro recorrido termina con unas consideraciones sobre el psicoanálisis. La obra de Freud es, en el fondo, la visión de una vida —una vida onírica que está determinando nuestra cotidianidad— que se ha convertido en escritura cifrada. Saber leer los propios sueños para descubrir quién y qué soy, porque solo a partir de aquí puedo pensar la manera de formar mi vida. Freud construye su pensamiento en relación con grandes obras literarias: *Edipo rey*, *Hamlet*, *Los hermanos Karamázov*, *El hombre de arena*, etc. Aunque a muchos les pueda parecer lo contrario, Freud no abandona la incertidumbre, su formación lectora le obliga a permanecer en ella. Nadie que sea de verdad «lector» podrá dejar de lado una sabiduría de lo incierto. Sus reflexiones acerca de «lo siniestro», por ejemplo, y sus dudas al escribir sobre la muerte y la agresividad en *El malestar en la cultura*, son una muestra de incertidumbre.

Y en eso estamos, porque vivimos leyendo, porque somos «seres con el libro» y porque leer supone formarse uno mismo entre interrogantes y dudas. Abrir un libro es iniciar un viaje que no puede eludir el riesgo de que acabe convirtiéndose, como le sucede a Marlow, el personaje de la novela de Joseph Conrad, en un descenso al «corazón de las tinieblas». La lectura no solamente es una metáfora de la existencia sino la existencia misma, una existencia inquietante e imprevisible.

Leer no puede reducirse a un mero acto cognitivo de descifrar signos.[11] Se trata de algo totalmente distinto. Implica una danza, un baile de significados que provoca una «resonancia» más allá de lo puramente intelectual. Formamos nuestras vidas a través de las historias que leemos o que nos han contado alguna vez. Resuenan esos libros que leímos en nuestra infancia y adolescencia y que nunca hemos olvidado, esos que hemos convertido en carne. En la forma que somos habitan las voces de los que ya no están, de los personajes y de las situaciones, así como de sus autores, porque el libro no es un «soporte» o un «objeto» sino un «cosa

material» —como veremos en el primer capítulo de la segunda parte— que mantiene en sus páginas el «espíritu» de los cuerpos que nos lo entregaron, y que conserva todavía las huellas de su memoria.

La lectura es, o será en algún momento, la «voz de los espectros», porque también los espectros hablan, gritan, lloran y gozan. Son presencias ausentes. Los libros a los que volvemos son una parte de nosotros aunque ya los hayamos olvidado. Leer nos acompaña y nos ayuda a vivir o a mal vivir, eso nunca podremos saberlo a priori, pero lo que sí sabemos es que en toda lectura habita un *pathos* transformador. Ahora bien, aquí habría que andarse con cuidado, porque hay que subrayar que esa forma de vida no es la que adoptaría un recetario de respuestas, sino la que configura un abismo de preguntas, de situaciones que no han podido, ni podrán, resolverse con un conocimiento técnico. «No hay un instante que no pueda ser el cráter del infierno, no hay un instante que no pueda ser el agua del paraíso.»[12]

Que la lectura es una forma de existencia significa también que no podemos abandonar del todo la gramática que hemos heredado y que esta, de manera explícita o implícita, nos sigue interpelando. No podemos habitar el mundo sin regresar a aquellas preguntas que hemos recibido y que no es posible resolver clara y definitivamente, esas cuestiones que no nacen de los «hechos del mundo» sino del «mundo interpretado», del mundo que nos lee y que leemos. Las respuestas que la lectura ofrece, especialmente la de los grandes textos literarios, son siempre provisionales y frágiles. Esta es la diferencia entre una «forma de la lectura» —una *ética*— y una «guía de lectura» —una *moral*—. En la vida de los seres finitos la primera no puede eludir la segunda, pero tampoco se reduce a ella, porque en toda ética hay transformación y, por lo tanto, imprevisibilidad. Si para una ética de la lectura la vida es una forma de vida entonces vivir es aceptar el riesgo, *jugársela*. En toda ética se pone en riesgo la moral que vive inscrita de forma implícita o explícita en la gramática heredada, porque mientras que la moral nos ofrece una serie de «reglas de decencia» (que por supuesto también son necesarias e ineludibles para la vida de un ser finito), la ética nos instala en una duda que nada tiene que ver con una «duda metódica».

Vivir dudando, vivir en la provisionalidad, vivir en la incertidumbre es lo que nos provoca el *pathos* de la lectura, es lo que surge de esos libros que hemos incorporado y que nos siguen resonando en la memoria.

Leer es transformarse. De ahí la tesis de George Steiner sobre Kafka a la que me refería al inicio de este Pórtico. Desde esta perspectiva, la lectura no tiene nada que ver con adquirir una información, o unos conocimientos, no tiene nada que ver con la erudición, o con pasar el rato. Todo lo contrario, es una experiencia corpórea, y, precisamente por eso, aprender a leer es iniciar un viaje en el que la formación pasa por una transformación de sí. Lo que voy a argumentar es que no hay verdadera formación que no sea al mismo tiempo un aprendizaje de la existencia como incertidumbre. Al aprender a leer navegamos por el *río* de Heráclito, en el que no es posible bañarse dos veces, nadamos en las *olas* de Virginia Woolf, en las que *lo que uno es* depende del lugar en el que se encuentra. Pero no hay que olvidar que, precisamente porque leer es transformarse y nunca se puede predecir el resultado de una transformación, siempre se corre el riesgo de que la vida termine siendo una derrota. Esas lecturas que nos acompañan pueden salvarnos la vida, pero también pueden conducirnos a la deformación, al mal y a la muerte. Uno lee y de repente descubre que su vida ha sido «un instante de agitación oscura», que tenemos acceso a la constitución lógico-matemática del mundo, pero que «seguimos viviendo sin conciencia de nosotros mismos, y sin comprender nada, excavando túneles en la piel de Dios, provocándole tan solo irritación y furia».[13]

No comparto, pues, esas visiones optimistas que entienden la lectura como una terapia salvadora del alma, como si leer pudiera inmediatamente salvarnos la vida, aunque tampoco suscribo la visión contraria. ¿Por qué y para qué leer? No lo sabemos, no hay razones para la lectura. Como la «rosa» de Angelus Silesius, leer es «sin porqué». Leemos porque leemos. La lectura es «sin razón» y sus consecuencias son imprevisibles. Al lector le puede sobrevenir lo mejor o lo peor. Siempre que abrimos un libro o que volvemos a él, siempre que lo recordamos, surge una inquietud: ¿qué va a pasar ahora? La respuesta es la misma: lo ignoramos. Lo que sí es seguro es que algo sucederá y nuestra vida ya no será la que era, tarde o temprano algo va a suceder, pero no sabemos qué.

En este ensayo no voy a hablar de cualquier lectura, ni de cualquier libro, ni de cualquier texto. Me referiré a algunos «textos venerables». Prefiero utilizar esta expresión en lugar de la habitual, «los clásicos»; luego explicaré las razones. Digamos por ahora que por «venerables» —término que tomo de María Zambrano— entiendo unos textos de sentido infinito, inagotable, que siempre dicen *más* y de *forma distinta*, y que su sentido está en función del estado de ánimo y de la experiencia vital del lector.[14] Son textos que provocan una caída a un abismo. La lectura de un «texto venerable» produce un «vértigo de sentido». Ésta es una idea importante que es necesario subrayar desde ahora mismo, porque el *sentido* nada tiene que ver con el *significado*. No entraré todavía a fondo en esta cuestión, me limito a sugerir que mientras que el significado de un texto puede establecerse de forma más o menos concluyente, el sentido siempre se nos escapa. Por eso no hay sentido sin (cierto) vértigo. Eso significa que no hay sentido sin posibilidad de sinsentido. La lectura de un texto venerable es tan intensa, tan brutal, que acontece al modo de un combate de esgrima: *touché*. Nunca nos resuelve nada, al contrario, nos inquieta y nos incomoda. En términos de Roland Barthes, diría que su lectura no provoca tanto placer *(plaisir)* sino especialmente gozo *(jouissance)*.[15] En la lectura, el lector se deshace en infinitas multiplicidades, siente que su yo no tiene «atributos». El lector es un yo sin centro, huérfano, alguien que descubre un vacío en su interior que le provoca vértigo, porque, de no ser así, la lectura del texto venerable se convertiría en la obediencia a una ley, a un dogma.

En la tradición occidental han surgido una serie de obras que se han convertido en venerables porque resisten al tiempo, porque no hablan solo de lo que su autor pensaba en el momento de escribirlas. Tratan de nosotros mismos, de nuestras vidas, de nuestra condición humana (e inhumana): La Biblia, Homero, los trágicos griegos, Platón, Aristóteles, Séneca, Agustín, Dante, Montaigne, Cervantes, Shakespeare, Descartes, Spinoza, Rousseau, Kant, Hegel, Hölderlin, Kleist, Flaubert, Dostoievski, Nietzsche, Tolstói, Kafka, Freud, Joyce, Rilke, Lou Andreas-Salomé, Marcel Proust, Robert Musil, Hermann Broch, Virginia Woolf, Thomas Mann, Samuel Beckett,

María Zambrano... configuran lo que he llamado en otros lugares una «filosofía literaria». Esta expresión puede sonar extraña. ¿Acaso existe un «pensamiento literario»?

Antoine Compagnon, catedrático de literatura francesa moderna y contemporánea del Collège de France, responde afirmativamente. Según él, la literatura es una «experiencia de posibilidades» que nos hace sentir la angustia, el miedo, la esperanza, las paradojas. En una palabra, la incertidumbre. Como ya he insinuado antes, la tradición filosófica dominante en Occidente ha sido metafísica. Desde Parménides hemos sido educados en una idea central: «Pensar y ser es lo mismo». Esta visión del mundo llegará como mínimo hasta Hegel: «Todo lo real es racional y todo lo racional es real», y sobrevive bajo la máscara del positivismo, como Nietzsche se encargó de mostrar en un memorable capítulo de *Crepúsculo de los ídolos* de título programático: «De cómo el mundo verdadero terminó convirtiéndose en fábula». La tradición metafísica nos ha obligado a pensar la vida desde el exterior de la caverna, desde la «ilusión de los trasmundos», desde un universo de ideas claras y distintas. Pero sucede que, según esta tradición, la existencia deja de ser, en sentido estricto, *existencia*. ¿Por qué? Milan Kundera lo explicó al principio de la que quizá sea su mejor novela, *La insoportable levedad del ser*:

> El hombre nunca puede saber qué debe querer, porque vive solo una vida y no tiene modo de compararla con sus vidas precedentes ni de enmendarla en sus vidas posteriores. [...] El hombre lo vive todo a la primera y sin preparación.[16]

En una entrevista titulada *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, Michel Foucault contraponía la «forma» a la «sustancia». Decía Foucault que el sujeto es una forma, «y esa forma no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma».[17] Conviene subrayar esta idea. La forma que toma mi existencia sigue transformándose infinitamente. Pero la tradición metafísica, en cambio, nos ha hecho creer todo lo contrario. Según ésta, para vivir se necesita un guía que nos enseñe el fondo o la esencia de nuestra condición, así como el camino al paraíso. Ahora bien, eso supone necesariamente la negación de la formación. Para decirlo sin ambages, «guiar» y «formar» son términos antagónicos, y lo son porque mientras que

el (o lo) que guía impone un «modelo de conducta», un guión, un manual de instrucciones, el (o lo) que forma abre la vida a la extrema imprevisibilidad, al riesgo de la incertidumbre.

Frente a la tradición metafísica es posible *otra* filosofía, una «filosofía de la formación», de las transformaciones y las deformaciones, de la creación y la herencia, del acontecimiento y la contingencia, una filosofía de la lectura. Es una filosofía «en tono menor», como el primer acorde del *Don Giovanni* de Mozart. En un hermoso libro María Zambrano se refirió a este modo de pensar como «poesía».[18] Pero «filosofía» es un término demasiado importante para dejarlo solo en manos de los metafísicos. Admito que hay una filosofía metafísica, pero a condición de que también los metafísicos sean más modestos, más tolerantes. Existe también una filosofía literaria, de la lectura y de la formación, un pensamiento que narra la vida como un viaje sin brújula. Desde esta perspectiva existir es darse cuenta de que no poseemos, ni podremos poseer nunca, un guión de nuestras vidas, porque siempre se vive a la primera, porque «nuestra vida se pasa transformando», como escribe el poeta Rainer Maria Rilke en su séptima *Elegía de Duino*.

Tiempo habrá a lo largo de este ensayo de explicar las características de la filosofía como *guía* y de contraponerla a la filosofía como *forma*, pero hay otra cuestión que desearía poner desde ahora encima de la mesa, porque es necesario tenerla muy en cuenta antes de iniciar nuestro viaje. A saber, que toda metafísica posee una expresión moral. Aquí nos jugamos mucho. Precisamente porque impone un guión, la metafísica es, de una manera u otra, moral; transmite un marco normativo que tiene la pretensión de ser categórico, universal e incondicional, y que no admite duda. Una filosofía de la formación, en cambio, sostiene que toda moral es «gramatical»: mundana, temporal e histórica. No hay morales universales. Las morales están constituidas por reglas de decencia, que son las reglas de una cultura concreta en un momento determinado de su historia. Es verdad que no hay humanidad sin moral, sin gramática moral, sin signos, sin símbolos, sin gestos, pero hay que ser precavidos, porque tampoco hay humanidad solo con moral. Por eso la filosofía que aquí se presenta sitúa la ética «en los márgenes».

Mi intención en la segunda parte de este ensayo es pensar «la condición lectora» en relación con la ética, pero esta palabra tendrá aquí un sentido muy distinto al de teoría moral. Pienso en una ética que nace de la lectura de los textos venerables de la filosofía y de la literatura, por eso es una ética de la formación y, por lo tanto, es también una ética que vive en la sabiduría de lo incierto. A diferencia de la moral que se rige por un código deontológico, es decir, por un deber, puesto que los códigos deontológicos son morales y no éticos, la ética de la lectura no tolera código alguno porque es una respuesta a otro, a alguien o a algo que «irrumpe» en una situación inaudita (toda auténtica situación es inaudita), en una situación en la que los códigos, los deberes y las normas saltan por los aires. Por eso la ética no es la excepción que confirma la regla sino la que la niega. La ética es «responsiva»,[19] es una respuesta a una situación de «radical excepcionalidad» —cada nueva lectura es excepcional, porque en caso contrario no sería lectura— es la respuesta a un texto que no nos ayuda a vivir resolviendo nuestras perplejidades, sino todo lo contrario, es la respuesta a un libro que nos transforma la vida.

Ésta es la ética de la lectura, la ética vista desde la formación, desde las transformaciones y las deformaciones, desde las situaciones y las contingencias, desde las incertidumbres. Nunca sabremos si hemos leído correctamente un libro —porque no hay maneras correctas de leerlo—, por eso tampoco podemos saber si hemos respondido adecuadamente a una situación porque no hay maneras adecuadas de responder. La lectura nos forma en tiempos y espacios distintos, y, en cualquier caso, no podemos saber por adelantado cómo lo hará. La lectura abre un horizonte de perplejidad. Las respuestas éticas inspiradas en su sabiduría dependen de las situaciones. No hay «buena conciencia» aquí. ¿Qué debe hacer Emma Bovary? ¿Actúa bien Ana Karenina al abandonar a su marido y a su hijo? ¿Y los padres de Gregor Samsa, al encerrar a su hijo en la habitación?

En la lectura ni siquiera el autor es una presencia que garantiza la lectura correcta. Él no está ahí, pero aun en el caso de que pudiera estarlo, la suya no sería una interpretación autorizada, sino simplemente otra interpretación, no necesariamente la mejor ni, por supuesto, la única. La verdad está en el lector, en su autenticidad, en su nobleza, en su

atrevimiento, en su existencia de lector. *Su* lectura es una perspectiva porque también lo es su identidad, porque nunca es un «fondo», un sí-mismo fijo, estable e inmóvil. La lectura da al lector una «forma» infinita, porque es una tentativa, porque es una huella que puede surgir o desaparecer en cualquier momento. Cada lectura es una resonancia, y en todas las resonancias también hay disonancias.

Ésta es la ética de la lectura con la que se va a terminar este ensayo, una ética que no tiene nada que ver con el aprendizaje de unas reglas, o con un código de buenas prácticas, sino con una experiencia de sí y del mundo que nace como respuesta a la interpelación de los libros y que opera en las sombras, en el tiempo, en el silencio, en el sufrimiento, en el perdón, en el miedo, en la vergüenza, en el acontecimiento, en la compasión y en la despedida. Tendremos que empezar a acostumbrarnos a una ética que nada sabe de valores o de normas, de derechos o de deberes, de diálogos, de consensos o de justicia. Una ética frágil, como todo lo que pertenece a la condición vulnerable de la vida humana. Incluso será una ética que algún día podrá inspirar una política, porque precisamente por su aspecto relativo y ambiguo es incompatible con el universo totalitario.

La sabiduría de lo incierto se compone de dos partes. En la primera voy a acercarme a algunas obras de la biblioteca que han marcado nuestro modo de leer y de vivir: el mito de la caverna de Platón, el monoteísmo bíblico, los *Ensayos* de Montaigne, *Don Quijote*, el *Discurso del método*, el *Emilio* de Rousseau, *Madame Bovary*, *Así habló Zaratustra* de Nietzsche y el psicoanálisis de Freud. No tengo la pretensión de llevar a cabo nada parecido a una historia de la lectura, sino solamente pensar algunos textos de maestros que me han resultado imprescindibles para elaborar una ética de la condición lectora a la que dedico la segunda parte, una ética que se afina sobre la «incertidumbre».

Una breve aclaración también acerca del título de este ensayo. «La sabiduría de lo incierto» alude a algo que Milan Kundera escribe en el primer capítulo de su libro *El arte de la novela* («La desprestigiada herencia de Cervantes»). Kundera sostiene que aceptar el mundo «al modo

quijotesco», esto es, en su radical ambigüedad, aceptando la imposibilidad de acceder a una verdad absoluta o definitiva, admitir que no tenemos más remedio que vivir en situaciones y en relaciones, estar dispuesto a habitar ese mundo temporal, finito e histórico, es poseer una «sabiduría de lo incierto». Desde hace muchos años le doy vueltas a esta expresión. Creo que muestra muy bien el saber propio de nuestra condición finita. Somos seres vulnerables y elegíacos que no tenemos más remedio que aceptar que vivimos siempre «a salto de mata». La «sabiduría de lo incierto» pone énfasis en la herencia de los relatos, de esas historias que nos han contado o que, tal vez, nos hemos inventado, de esas historias que hemos leído y que han marcado, para bien o para mal, nuestros cuerpos, esas historias que han dejado en ellos huellas y cicatrices que nunca van a desaparecer y desde las que contemplamos el mundo y organizamos nuestras vidas.

Interesa aclarar, en cualquier caso, que «sabiduría» no es equivalente a «conocimiento». Mientras que éste es tranquilizador, porque agarra a su objeto como una presa, lo ordena y lo clasifica y, al hacerlo, reduce su complejidad, la sabiduría no puede eludir la inquietud de lo que piensa, porque nunca «posee» su objeto de estudio sino que merodea a su alrededor. Toda sabiduría es una tentativa. Por eso Kundera cita a Don Quijote.[20] Es necesario saber hacer frente a la relatividad de lo humano y aprender —*y atreverse*— a vivir en la ausencia de un ser supremo, en una especie de «religión del ateo», para decirlo con Virginia Woolf. Mi tesis es que la lectura de los clásicos, de los textos venerables, no aporta conocimiento sino sabiduría, porque no nos dicen cómo tenemos que dirigir nuestras vidas, sino todo lo contrario, porque su lectura es productora de interrogantes, de dudas y de inquietudes.

El filósofo alemán Martin Heidegger, en el prólogo a su libro *Conferencias y artículos* (1954), escribe que alguien que anda por los «caminos del pensar» lo único que puede hacer, en el mejor de los casos, es «señalar». En alemán, «señalar» es *weisen*, que tiene la misma raíz que *Weiser*, «sabio». Heidegger quiere distinguir al sabio como alguien que señala, como una especie de «señalador», del sabio como *sophos*.[21] De eso se trata, y esto es lo que me propongo: señalar la incertidumbre. La lectura de textos venerables señala la incertidumbre de la existencia. No puede

resolverla, porque las formas de vivir son infinitas. La paradoja es que siempre nos encontramos con las mismas preguntas que, a su vez, no son las mismas. Esa sabiduría, que señala y que sugiere, sabe también que nunca es posible cruzar las puertas del paraíso, pero, en cambio, sí conoce el infierno y es capaz de escuchar el testimonio de los muertos. Es una sabiduría que muestra el mal, el sufrimiento y el horror, es una sabiduría que se nutre de la oscuridad de las cavernas. La Verdad totalitaria —que tiene un fundamento metafísico centrado en el «fondo», en la esencia, en la sustancia, en la objetividad, en el origen y en el final— excluye las «transformaciones»: la relatividad, la duda, la nostalgia y el humor. La Verdad totalitaria no es compatible con lo que Milan Kundera llamó «el espíritu de la novela», con una forma de vida incierta como la que se va a narrar en este ensayo.

Primera parte
La herencia de una biblioteca

Somos conscientes de que nuestra sabiduría empieza donde la del autor termina, y quisiéramos que nos diera respuestas cuando todo lo que puede hacer por nosotros es excitar nuestros deseos.

MARCEL PROUST, *Sobre la lectura*

1
Las sombras de la caverna

> Un poeta es una amenaza porque puede corromper incluso al hombre bueno y, potencialmente, cuanto más sofisticado es el arte, más peligroso resulta.
>
> IRIS MURDOCH, *El fuego y el sol*

No existe el texto originario, el primer texto, siempre hay uno anterior, uno que nos precede, que heredamos. El humano es el ser que empezó *antes*, y al que no le queda más remedio que enlazar, porque irrumpe en una gramática, en un universo sígnico, simbólico, gestual y normativo, sin haberlo solicitado. Una vez aquí, surgen las primeras preguntas, esas que nadie puede eludir: ¿quién soy? ¿De dónde vengo? ¿Hacia dónde tengo que dirigirme? ¿Qué sentido tiene mi vida? ¿Por qué tengo que morir? ¿Por qué van a morir las personas que amo? ¿Por qué existe el mal?

Nacemos en *un* mundo y tenemos la extraña sensación de que llegamos demasiado tarde, porque nos encontramos inmersos en una especie de obra de teatro que ya ha dado comienzo. No ha empezado con nuestra llegada, y descubrimos que tampoco podremos asistir a su final, porque no somos ni los primeros ni los últimos, porque hay alguien que nos precede y también habrá alguien que nos sobreviva. Llegamos a un mundo inhóspito que muy pronto deja de serlo, al menos parcialmente, porque no vivimos completamente solos ni a la intemperie, porque no llegamos con las manos vacías. Somos acogidos, más o menos hospitalariamente, en el seno de una familia, en una tradición, en una historia, en unos relatos. Pero también nos damos cuenta de que el mundo nunca perderá del todo ese carácter inquietante, porque los seres humanos jamás estaremos completamente en casa ni a salvo de las formas que adopta la finitud: la contingencia, el sufrimiento, la ausencia, la pérdida. La función en la que

nos encontramos no tiene guión, y en el caso de tenerlo nos es desconocido. Aunque esto no significa que no existan pautas de conducta que nos digan qué debemos hacer.

Somos extranjeros de la vida, para los otros y también *para nosotros mismos*. No se pierde, mientras haya vida humana, la condición de «extranjeridad». Merece la pena escuchar aquí el *Viaje de invierno* de Franz Schubert, y prestar atención a los versos del primer *Lied* titulado *«Gute Nacht»* («Buenas noches»), escritos por Wilhelm Müller:

> Extranjero he llegado,
> extranjero me voy.
> Mayo fue favorable
> con sus ramos de flores.
> Ella me habló de amor
> —su madre, hasta de boda—.
> Ahora el mundo oscurece,
> y es de nieve el camino.[1]

La identidad se transforma y tiene que ver más bien con el tejido de un hilo que nos inventamos que con un fondo coherente y constante. No somos átomos, ni tampoco seres autosuficientes, sino relaciones con los demás y con nosotros mismos.[2] La identidad no nos pertenece, no es una especie de fondo metafísico que heredamos; al contrario, es una «obra abierta» que irrumpe fragmentariamente en las relaciones con los presentes y con los ausentes, y que no puede separarse de esas relaciones. Lo que ocurre es que a menudo se necesitan encontrar patrones de comportamiento o constantes biográficas que den coherencia a las intermitencias de las que se compone la vida. El yo, la identidad personal, el sujeto, o el alma, son ejemplos de «ficciones de continuidad»[3] que la condición humana necesita para sobrevivir con cierta calma.

Para saber *qué* y *quién* soy, qué mundo he heredado, y también cómo puedo llegar a ser otro, a ser distinto de lo que soy, es imprescindible la historia, o, mejor todavía, las historias, los relatos que nos han contado —porque nacemos en una «biblioteca»—. No nos preceden los hechos que sucedieron sino el recuerdo vivo de esos hechos que resulta inseparable de unas historias, de unos personajes y tramas que no podremos abandonar

fácilmente porque han quedado inscritas en nuestros cuerpos. Al venir al mundo no heredamos una «historia de hechos», sino una «gramática de historias». Precisamente porque no hay hechos sino relatos-de-los-hechos, no podemos sino conocer el mundo «literariamente», a través de los personajes y las tramas que nos han formado. Y estas narraciones no son más o menos verdaderas que los hechos. Porque ¿quién es capaz de establecer la veracidad de éstos? ¿Cómo saber que los hechos son «reales»? ¿Acaso la verdad o la falsedad de un hecho puede darse sin un determinado marco interpretativo?

Toda herencia es «gramatical», es decir, está poblada de símbolos, de normas, de hábitos que habitan en las costumbres, en las reglas de decencia, pero también en los personajes y en las tramas de los relatos. Y son éstos los que dan (cierto) sentido a esa herencia, a esa tradición. Con eso es con lo que nos encontramos al nacer. Digámoslo de otro modo, llegar al mundo es heredar una «biblioteca», un «mundo ordenado» de libros y de historias, porque una biblioteca no se compone simplemente de libros, eso no sería una biblioteca sino una especie de almacén. La biblioteca es un lugar en el que se encuentran libros «clasificados». Otra cosa muy distinta es el criterio de clasificación, ese puede cambiar, y, por descontado, no es único. Lo que resulta estructural a la biblioteca es la necesidad de «cierto» orden, pero también lo es el hecho de que ningún orden bibliotecario es esencial ni definitivo. No existe el orden natural, y en el caso de la biblioteca eso es especialmente relevante. La clasificación de los libros es la que es en cierto momento, pero puede transformarse, puede ser otra, puede ser distinta. No se puede evitar el orden, pero el bibliotecario es un orden «a media luz». La educación consistirá en la recepción y en el aprendizaje del orden sígnico, simbólico y moral del mundo a través del orden «crepuscular» de una biblioteca.

Sostener que el ser humano es un *homo narrans* quiere decir que no hay existencia sin interpretaciones, sin relaciones ni mediaciones. Leer, o contar, es, de una forma u otra, interpretar, aunque no siempre sea solo interpretar. No hay narración sin entonación, y eso es, entre otras cosas, interpretar. La interpretación no es tanto (ni únicamente) el descubrimiento del sentido, sino la aceptación explícita del «tono», del punto de vista y del

estado de ánimo, del «temple», y, por lo tanto, de las situaciones precarias y variables del narrador. Si eso es así, entonces la lectura es infinita, porque nunca puede haber solo «una» interpretación. La exclusividad de «una» lectura destruye «la» lectura. Cada lectura es singular, cada lectura es distinta, porque en cada momento del estado de ánimo cambia. El «temple» depende de las situaciones vitales, de las relaciones que ahora y aquí el lector establece con el libro y consigo mismo. Leer es interpretar de múltiples formas, de infinitas maneras. La diversidad de las interpretaciones pertenecen a su forma de ser, y este es el comienzo de la incertidumbre. Como advierte Rilke en su primera *Elegía de Duino*, llegamos a un «mundo interpretado» en el que nunca estamos completamente a salvo. En todo momento hay riesgo en este mundo, porque en él nada aparece como definitivo, porque en él la provisionalidad no puede dejar de estar presente, porque es un mundo en el que el tiempo y sus «expresiones» —transformaciones, tramas, temples, tonos, etcétera— no puede ser domesticadas.

¿Quién no recuerda los relatos que han marcado su vida? Todas esas narraciones que nos han acompañado a lo largo de los años de nuestra infancia y que, aunque creamos que hemos olvidado, siguen ahí, situándonos en el mundo, en la ambigüedad del mundo. La biografía de cada uno es, en el fondo, una «biografía literaria», una biografía configurada en relación con personajes y con situaciones, con voces y con dudas, con alegrías y con miedos, con todo lo que el relato lleva consigo. No podemos dejar de ser herederos, venir al mundo es recibir una herencia, y ésta es siempre, de una forma u otra, una herencia literaria, una herencia narrada, la herencia de una biblioteca.

Esta herencia provoca que uno se plantee las grandes «cuestiones fundacionales», porque hay unas preguntas que ningún ser humano puede dejar de hacerse, las preguntas relativas a su condición finita, a su condición vulnerable. Tradicionalmente los grandes sistemas religiosos se han encargado de proporcionar respuestas a estos interrogantes y de ofrecer cierta tranquilidad a sus fieles seguidores. Pero esta tarea no ha correspondido solamente a la religión, porque la cultura occidental también se ha caracterizado por configurar un «gran relato» que, desde el mundo

griego, ha marcado nuestro modo de ser en el mundo. Este gran relato ha sido el encargado de proporcionar respuestas «firmes y seguras» a las grandes preguntas de la existencia. A ese relato lo llamo «metafísica».

Pero ¿qué quiere decir exactamente esto? «Metafísica», etimológicamente «más allá o después de la física», es el nombre que Andrónico de Rodas da a unos libros de Aristóteles que estaban justo después del que el Estagirita dedicó a la naturaleza *(physis)*: la «física». Pero la «metafísica» a la que me referiré aquí tiene otro sentido. Digamos, para empezar, que este concepto designa un «gran relato» que, en último término, hace referencia a una forma de «organización de la biblioteca» que hemos heredado. La metafísica nace en la filosofía presocrática y persiste aún hoy bajo diferentes máscaras. A diferencia de lo que algunos han sostenido, ese relato no ha muerto, no ha llegado a su fin, y, si lo ha hecho, ha reaparecido bajo la forma de «ídolos» que pocos perciben como tales. Por eso nos encontramos ahora con una historia que es mucho más peligrosa, porque opera sin grandes estridencias. La metafísica es una visión del mundo y de la vida que se nos ha transmitido —y en gran medida se sigue transmitiendo— de forma explícita o implícita en el mundo de la vida cotidiana, en los medios de comunicación y en las relaciones educativas, tanto en la familia como en la escuela. ¿En qué consiste, en definitiva, ese relato? ¿Dónde radica su poder y sobre todo su fascinación? ¿Por qué razón sigue manteniéndose vivo, siempre al acecho en cualquier manifestación, sea política, moral, estética, religiosa o incluso, en ocasiones, científica o tecnológica?

Más allá del recurso a lo teológico, a lo anímico, a lo espiritual, así como también más allá de la comprobación empírica o formal, la metafísica tiene una inmensa capacidad de seducción gracias al poder de su *logos* —de su racionalidad—, a su arquitectónica belleza, a sus palabras elocuentes, a sus promesas. La metafísica es, por lo pronto, un «sistema» que pretende haber encontrado «respuestas definitivas» a las grandes preguntas de la existencia. Según ella, la condición humana finita ha quedado, en sentido estricto, superada. Por eso transmite una enorme tranquilidad, y deja a sus seguidores con un sereno estado de ánimo. Los filósofos metafísicos han construido «sistemas perfectos», palacios suntuosos en los que todo encaja,

en los que cualquier pregunta obtiene una respuesta, una respuesta libre de vacilaciones, de dudas y de ambigüedades. La metafísica seduce porque sabe responder a cualquier pregunta, y sus respuestas son convincentes, sin ambigüedades. La metafísica es la voz que nunca guarda silencio, el relato que no deja a nadie huérfano de sentido porque da una solución concluyente a las preguntas fundacionales, y por eso ofrece seguridad, una seguridad que la mayor parte de la gente —precisamente porque el humano es un ser que no puede eludir su finitud, su vulnerabilidad, su precariedad—, está dispuesta a aceptar de forma incondicional. La metafísica transmite lo que la mayor parte de los seres finitos están pidiendo a gritos: una confortable «guía de vida». De ahí también que tenga como objetivo prioritario la construcción de una «pedagogía», en sentido amplio. Dicho más claramente, ningún sistema metafísico se limita a operar en el ámbito del conocimiento (en un nivel epistemológico) sino que sus tentáculos colonizan la educación así como todos los demás ámbitos «prácticos» de la vida cotidiana: la moral, la política, el derecho, la historia, la economía.

Pero ¿cómo hemos llegado hasta aquí? ¿Dónde y cómo comienza esta visión del mundo? El primer gran texto metafísico del que tenemos noticia es el *Poema* de Parménides. De él se deducen algunas tesis básicas que han marcado en profundidad el espíritu de Occidente, que han determinado nuestra educación intelectual y sentimental. La primera de ellas, y quizá la más importante, es que el tiempo es una ilusión. El Ser, la realidad última y primera, la verdadera realidad, ha sido, es y será siempre Una y la Misma, una realidad absoluta. El pensador de Elea inaugura, con esta tesis, una tradición que sostiene que todo lo que tiene que ver con el movimiento, con el cambio, con la caducidad, con la generación y con la muerte es un gran engaño, porque el tiempo no existe. Este prejuicio es el que ha marcado nuestro modo de ver y de ser en el mundo: el privilegio de lo inmóvil y el desprestigio de las transformaciones. Digámoslo con otras palabras: desde Parménides sabemos que la filosofía metafísica es una lucha contra el tiempo. Los grandes sistemas metafísicos, sean del signo que sean, tienen en común un horror al tiempo y, por ello, a lo singular y a la historia, a la

contingencia y a los acontecimientos. Según ellos, el verdadero Ser es un «Ser *sin* tiempo», porque si el Ser fuese temporal, entonces necesariamente cambiaría, y por lo tanto, sería relativo y situacional. Pero, para Parménides y sus seguidores, eso es imposible. Lo que de verdad «es» tiene que ser de forma idéntica; no puede transformarse, no depende de nada ni de nadie, no tiene matices ni formas. Por ello, como ya se verá a lo largo de este ensayo, no hay ética en esta filosofía, solo hay moral, porque la ética es la creación infinita de una «forma» y toda «forma» implica «transformación», y en los sistemas metafísicos nada se transforma. En ellos, todo es Uno, todo se reduce a una Unidad que organiza la vida, no hay «forma» sino «fondo». Y si todo es Uno, entonces, en definitiva, no hay ni singularidad ni alteridad, y tampoco no hay verdadera diferencia porque todo está en todo, porque nada es exterior a nada.

Probablemente sin darnos cuenta, hemos leído nuestra vida desde una imagen parmenídea del mundo, nos hemos imaginado el conocimiento y la moral desde la filosofía que hemos heredado del maestro de Elea. Pero no cabe duda de que este relato no hubiera llegado hasta nuestros días sin un filósofo que ha dominado, y sigue dominando en buena medida y bajo distintas máscaras, el pensamiento occidental: Platón. El filósofo de Atenas nos dejó una herencia extraordinaria, de un poder de seducción ilimitado. Aunque muchos nunca leerán sus obras, su teoría ha determinado implícitamente nuestro modo de ver la vida y de ser en el mundo. Hay básicamente tres diálogos de Platón a los que es necesario volver una y otra vez: el *Fedón*, *El banquete* y *La República*. En ellos encontramos lo esencial de la sabiduría del filósofo griego, aunque en este caso no será *grosso modo* una sabiduría de lo incierto, sino todo lo contrario, de la Certeza, de la Verdad con mayúsculas, del Ser, de la «Idea».

La palabra «Idea» *(eidos*, en griego) significa «visión». Por eso, una de las características básicas de la filosofía metafísica es el privilegio de la vista. Es una filosofía centrada en la mirada. Teatro, teoría, teorema..., son palabras que provienen de la misma raíz y, por lo tanto, tienen un significado parecido: ver, mirar, contemplar.[4] Y en ningún otro lugar «lo visual» ha sido tan dominante como en la filosofía, y, en concreto, en la metafísica platónica. Según ella, la «Idea» es una visión del mundo, *la*

visión verdadera del mundo, es lo que hace que no nos dejemos engañar por las apariencias, por las opiniones, por los falsos relatos. También hay una profunda tesis pedagógica que subyace en Platón: normalmente vivimos en el engaño, de rodillas, encadenados, y es necesario levantarse y despertar a la Verdad. Con esto hemos alcanzado uno de los relatos fundadores de la metafísica occidental, el «texto venerable» que más importancia ha tenido para nuestra formación sentimental, incluso para aquellos que nunca lo han leído, o que nunca lo han escuchado.[5] Lo encontramos al inicio del libro VII de *La República*.[6] ¿Por qué el «mito de la caverna» nos sigue fascinando? ¿Por qué no deja de aparecer en películas y series de televisión? ¿Qué contiene ese relato que nos seduce? Ésas son las cuestiones que me interesan, porque de lo que se tratará aquí y ahora no es de realizar una enésima exégesis de Platón sino de reflexionar sobre su poder seductor y sobre su importancia para la lectura y la educación.

Sócrates narra en tres actos una historia extraña. Comienza diciéndole a Glaucón que se imagine a la naturaleza humana en relación con la educación *(paideia)* y a la ausencia de ella. No cabe duda, pues, de que el relato tratará de pedagogía. Sócrates nos pide —se lo pide a Glaucón, y también a todos nosotros, a los lectores de *La República*— que pensemos en una caverna subterránea en la que hay unos hombres atados desde niños, mirando a una pared del fondo, sin poder girar sus cabezas. A sus espaldas se halla un muro, y justo detrás un fuego. Entre el muro y el fuego pasa gente, portando objetos encima de sus cabezas y hablando. Las sombras de esos objetos se reflejan en la pared de la cueva, y los prisioneros ven esas sombras, y creen que son ellas las que hablan. Fin del primer acto.

Pero, de repente, pasa algo que hace que todo cambie. Hay que reconocerle a Platón una intensidad dramática excepcional. ¿Qué es lo que sucede? Ocurre que uno de esos prisioneros «es liberado». Sócrates le dice a Glaucón que se lo imagine, pero Platón no nos aclara cómo puede suceder algo así. La verdad es que resulta extraño. ¿Acaso había un hombre que no estaba prisionero? Porque no dice que «se libera», que rompe sus cadenas, sino que «es liberado»; por lo tanto tiene que haber alguien que le libere, aunque Platón no da detalles. Y dice algo más. De hecho, Sócrates narra un acto de violencia, porque ese prisionero «es obligado», contra su voluntad,

a subir hacia la salida de la caverna, hacia el exterior, hacia la luz.[7] Todo eso lo hace con dolor, porque sus ojos están acostumbrados a la oscuridad de la cueva, y no es fácil acostumbrarse a ver la luz del sol. Fin del segundo acto.

Todavía hay un tercero: el regreso. Sócrates explica que hay un retorno al interior de la caverna para que el prisionero liberado pueda convencer a sus compañeros de cautiverio de su error. Pero no lo conseguirá. No le creerán, e incluso es probable que le maten. ¿Un homenaje a la vida y a la muerte del Sócrates histórico? Seguramente. El relato termina con un epílogo en el que Sócrates insiste en algo que ya sabíamos desde el principio, que este mito es la descripción de nuestra existencia, que esos prisioneros se parecen a nosotros, que su vida resulta semejante a la que estamos viviendo.

Vamos a fijarnos en algunos aspectos importantes de la narración que no se tienen demasiado en cuenta y que han configurado nuestra educación. En primer lugar, las sombras. El mito de la caverna trata sobre todo de las sombras y de la liberación de un universo sombrío, de una «vida de sombras». Es necesario subrayar esta idea porque la metafísica es una «filosofía solar». A veces uno no cae en la cuenta, pero no debe olvidarse que, según el relato de Platón, en la caverna no hay una sino dos luces: la del *sol* y la del *fuego*, pero observamos que no están al mismo nivel. Al filósofo griego le interesa la primera, el sol, porque es la «verdadera» luz. A diferencia de ésta, el fuego es una luz sospechosa, que no para quieta, que no cesa de cambiar, de transformarse. El fuego es la luz de Heráclito, y las sombras que el fuego proyecta sobre la pared del fondo de la cueva son inquietantes; de hecho, son «sombras que caminan» —como muchos años después escribirá Shakespeare al final de *Macbeth*—. Las sombras no se detienen, son inciertas, confusas. ¿Y qué decir del eco, de las voces que resuenan en la caverna? No se acaba de saber a ciencia cierta quién habla, quién o qué sujeto es el que sostiene el discurso. ¿Y si fuera un espectro? Tampoco lo sabemos.

Lo que me interesa mostrar es que Platón no soporta las sombras, ni tampoco el teatro. Se dice que de joven escribió tragedias, y algunas de sus obras reproducen un escenario claramente teatral (de hecho se han

representado a veces como obras de teatro). Recordemos el paseo de Protágoras con sus discípulos a su alrededor en el diálogo que lleva su nombre, o la cena en casa de Agatón en *El banquete* y el discurso de Diotima, o los últimos momentos de la vida de Sócrates antes de beber el veneno en el *Fedón*. Pero queda claro que su negativa a aceptar la poesía pasa por un rechazo no solo de la imitación, como suele señalarse, sino también de los escenarios y de los personajes. El mito de la caverna puede leerse como una descripción y una crítica del teatro. Unos espectadores están contemplando una obra. Pero ¿por qué Platón no lo soporta? Quizá porque la «teatralidad» consiste en un escenario en el que se narra una historia, y toda historia es tiempo, y todo tiempo es ineludiblemente ambiguo, y ya sabemos que ningún pensamiento metafísico se siente cómodo con la ambigüedad.

Es verdad que en Platón el meollo de la cuestión es epistemológico, pero lo más importante del relato de la caverna no es tanto su teoría del conocimiento, sino sus consecuencias morales y su propuesta pedagógica.[8] No puede olvidarse que lo que el prisionero ve, al ser liberado y al poder salir de la caverna, es la luz del sol, y esta luz simboliza el Bien. Por eso, la teoría de las ideas responde a una necesidad moral.[9] En la cima de la visión platónica de la vida se halla el Bien, con mayúsculas, un Bien absoluto, trascendente, inmutable, que no deja resquicio a la duda. Platón está convencido de que el Bien no puede formar parte del mundo sensible —un mundo iluminado por la luz de un fuego parpadeante, que provoca un movimiento y una transformación de todo lo que en él existe—. Hay que salvarse de las apariencias, porque ¿cómo vivir en la dispersión, cómo vivir sin certezas, cómo vivir, en una palabra, en la mentira? Hay otro mundo, tiene que haberlo. Es necesaria otra realidad que sea absolutamente verdadera, en la que todo lo que es justo, bueno y bello no deje lugar a dudas, a matices, a interpretaciones. Está claro que en un mundo así, la sabiduría de lo incierto habrá desaparecido. De hecho, esta es, para el platonismo, una falsa sabiduría, porque, en la visión metafísica, o bien la sabiduría es sabiduría de «lo cierto», de lo inmutable, de lo bueno, o no es sabiduría en absoluto.

La imagen de la caverna nos muestra dos formas de vivir. Por un lado, tenemos la de las ambigüedades de las sombras, y, por otro, la de la verdad del Bien. Para Platón y, por extensión, para toda la tradición que se educa bajo su filosofía, la verdadera vida no puede ser ambigua. Por eso el gran peligro es el *relativismo*. La visión de la educación que hemos heredado es contraria a la «prosa de la vida». Por «prosa» entiendo un discurso y un modo de ser menor, en minúsculas, una vida atenta a los detalles que aparentemente tienen poca importancia, una vida que no se basa en las grandes palabras o en los principios inmutables, sino en la singularidad del instante, en las transformaciones y, por lo mismo, en la incertidumbre. En esta vida prosaica se desconfía de la «ejemplaridad» y se apuesta, en cambio, por el testimonio, por la palabra situada y frágil. Frente a Platón y al platonismo, la «forma» que uno se da, que se inventa de sí mismo, debe asumir este riesgo de la vida prosaica, una vida sin brújula, sin puntos de referencia absolutos que sirvan de guía. La formación de sí que nace en la lectura es la forma de la ambigüedad y las relaciones, si es que en verdad esto puede considerarse un riesgo, porque pensarlo así ya es realizar una opción por la metafísica, esa que Nietzsche decía que era un atentado contra la verdadera vida.

Volvamos al relato de la caverna, porque todavía hay algo más, puesto que, como he insinuado más arriba, la alegoría no solamente ofrece una visión moral —no ambigua— del mundo, sino también una visión pedagógica. Hemos visto que hay un «liberador» del que Platón nada dice. En realidad ni siquiera sabemos quién es, parece como si surgiera de repente, sin querer, pero tiene un papel fundamental en el relato, porque sin él ningún prisionero podría haber sido liberado. Vamos a fijarnos en su actuación. El problema es que poco se puede decir, porque Platón lo oculta. Es casi como una nota a pie de página que suele pasar inadvertida. De entrada, surgen algunos interrogantes. ¿Por qué no se habla más de este «liberador»? ¿Acaso es alguien que nació libre? O, por el contrario, ¿uno que consiguió liberarse por sí mismo? En tal caso, ¿cómo pudo suceder? ¿De dónde sacó la fuerza suficiente para romper él solo sus cadenas? ¿Y

cómo encontró la salida? ¿Quién le acompañó? Tuvo que hacerlo solo, ¿o había alguien más? Nada sabemos, y a Glaucón parece que no le importa lo más mínimo porque no se lo pregunta a Sócrates.

Debemos considerar más cuestiones. El «liberador» ejerce un acto de violencia. Ahí Platón es claro y directo. Obliga al prisionero a levantarse, a ponerse de pie y a caminar, en contra de su voluntad, hacia la salida. Y una vez en el exterior se ve forzado a mirar a la luz del sol.[10] Todo el proceso es doloroso. De momento, el prisionero, deslumbrado por la intensa luz, no ve nada. El proceso pedagógico es lento. Poco a poco, primero distingue solo las sombras, luego algunas imágenes, más tarde las cosas, para finalmente contemplar directamente el sol. Pero el dolor persiste, es intenso. ¿Alguien puede imaginarse el sufrimiento de quien ha vivido toda su vida en un mundo de sombras y que, de repente, es obligado contra su voluntad a mirar la intensa luz? Quizá Platón quiera mostrarnos un acto de liberación, pero personalmente me lo imagino como una terrible tortura.

Hay otro aspecto del relato, una cuestión extraña que no acaba de encajar. El prisionero descubre que todos estos años ha vivido engañado. Detengámonos un instante aquí. En primer lugar, si solo ha conocido el interior de la caverna no sería capaz de comprender nada, no podría saber que el sol es el sol, y mucho menos que lo que veía eran las sombras. Es más, ¿cómo es posible que acepte rápidamente el error?, ¿por qué tendría que pensar que vivía en un mundo equivocado? No es tan sencillo prescindir de la gramática que hemos heredado, ni mucho menos cambiar de perspectiva. Platón da por supuesto que, con dolor y con tiempo, el prisionero se da cuenta de su engaño, y que finalmente se sentirá más feliz por haber alcanzado la Verdad, y que acabará compadeciendo a sus compañeros de cautiverio. Pero me temo que la narración platónica no es verosímil, porque en la vida cotidiana no funcionamos así. Creo que, si lo pensamos bien, lo más probable sería que el prisionero siguiese en sus trece, pensando que es ahora cuando vive engañado. No solo hay dolor, como señala Platón, sino también resistencia a las transformaciones, y todavía más, en mayor medida, si éstas son dolorosas.

Ahora bien, concedámosle a Platón el hecho de que al final el prisionero se acostumbra a la luz, descubre su error y siente la necesidad de volver a bajar otra vez para contárselo a sus compañeros. Eso no deja de ser también extraño. No digo que no sea creíble, pero resulta curioso. No creo que alguien, después de darse cuenta de que en el fondo era un prisionero sin saberlo, realizara un acto tan altruista, tan desinteresado, y estuviera dispuesto a regresar a la prisión para liberar a los demás, como efectivamente sucede. ¿Por qué? Sencillamente porque sería correr un riesgo demasiado alto. Y, en efecto, pasa precisamente eso. Sócrates cuenta que los otros prisioneros creen que se ha vuelto loco y lo acaban matando.

En cualquier caso, y pese a todos estos «problemas vitales» que el relato de la caverna contiene, es obvio que nos encontramos aquí de lleno en una visión metafísica del mundo. Alguien, el prisionero en este caso, que ha sido liberado de las cadenas y se ha purificado de las inmundicias del cuerpo, se ha levantado, obligado por la fuerza de un hombre libre, y ha visto la luz, la verdadera luz, la del sol, la luz del Bien, con mayúsculas, y siente una necesidad pedagógica, la de convencer a sus antiguos compañeros de cautiverio de su error y guiarlos hacia la Verdad. Pero no vayamos tan deprisa. ¿Estamos seguros de que se trata de una necesidad «pedagógica»? ¿Acaso el prisionero liberado no acabará convirtiendo la situación de sus compañeros en algo todavía peor? Es verdad que ahora serán libres, pero su nueva situación estará legitimada por un absoluto, por un principio incontestable, cierto, sin ambigüedades. Y este peligro lo comparten todas las formas totalitarias.

Al salir de la caverna y contemplar la luz del sol, el prisionero ha cruzado las puertas del Paraíso. Ahora ya sabe qué es el Bien, el Bien absoluto, sin sombras, sin matices, sin relativismos, y puede imponerlo a los demás sin tener remordimientos. Es él solo, sin que nadie le obligue, el que se atribuye una tarea pedagógica, esto es, una tarea de conducción. Pero hay algo aquí que no encaja. La tarea es pedagógica, pero ¿es educativa?, ¿es formativa? Es necesario pensar mejor si «pedagogía», «formación» y «educación» son lo mismo, y si se puede afirmar que, en sentido estricto, en el universo metafísico hay educación y formación. Lo más probable es que la mirada metafísica convierta la educación en adoctrinamiento, por la

sencilla razón de que la incertidumbre es imposible de eludir en las acciones educativas y formativas, y lo que hace el adoctrinamiento es suprimir el «vértigo del tiempo», de las transformaciones imprevisibles. El adoctrinamiento es el garante de una seguridad «a todo riesgo».

En toda metafísica hay una ontología, esto es, una concepción del ser, del mundo, de la vida. Pero esta ontología es una «ontología de la dualidad». Dicho de otro modo, y utilizando una expresión de Clément Rosset, la metafísica se compone de «lo real y su doble».[11] Pero eso no es lo más peligroso, lo realmente inquietante es otra cosa. A saber, que toda metafísica tiene —o pretende tener— una legitimidad moral. A los metafísicos no les basta con la legalidad, con el mundo, un mundo ambiguo sometido a procesos de transformación. Ellos buscan la legitimidad. ¿Por qué? Para tener la conciencia tranquila, porque para poder eludir el sentimiento de culpa no es suficiente con actuar de acuerdo con la legalidad, también es necesaria la legitimidad. A diferencia de lo legal, que actúa a ras de suelo, lo legítimo habla desde lo alto. Se sitúa en los cielos de una trascendencia divina, sagrada, incontestable. En este caso, uno no solo actúa según la ley, además debe actuar así, y este deber no es un deber social o político, también es religioso y moral.

Este espíritu metafísico, investido de legitimidad, atraviesa Occidente de Jonia a Jena, y Platón es su inspirador. Nos encontramos en una filosofía que dará origen a una moral de «buena conciencia». Según la imagen platónica del mundo, el Bien es una idea, una esencia. Esto significa que no cambia, que es eterno, inmóvil, inmutable y universal. El que lo ha contemplado está en posesión de la Verdad y, por tanto, también está legitimado para imponerla al resto de los mortales que siguen viviendo en la ignorancia. El Bien tranquiliza la conciencia y sosiega el ánimo. La metafísica es el gran discurso de la legitimación, y sus seguidores han cruzado las puertas del Paraíso y alcanzado el sentido último (que también es el primero), el sentido originario que legitima cualquier práctica social, moral o política.

Ahora la pregunta es: ¿qué sucede con la lectura? Contemplar la luz del sol es saber lo que el texto dice *sin haberlo leído*. Al salir de la caverna, el prisionero contempla un mundo sin sombras o, lo que es lo mismo, un

mundo sin interpretación, sin subjetividad, un mundo en el que la lectura ya no es necesaria. Para el prisionero liberado la lectura incomoda, molesta, porque le obliga a pensar y a repensar una y otra vez el mundo heredado y su propia vida. El (supuestamente) proceso de liberación no es un proceso de aprendizaje de la lectura, sino todo lo contrario, de olvido y de negación. El prisionero tiene que darse cuenta de los peligros del acto de leer y olvidarse de los libros, porque la metafísica es una visión del mundo que dicta la obediencia a la ley, por eso es una «visión no lectora». Si hay lectura tiene también que haber necesariamente incertidumbre e interpretación, y si hay interpretación, como ya hemos dicho, entonces tiene que haber más de una, porque la interpretación siempre es múltiple, es plural, es infinita, o no es interpretación en absoluto.

La lectura puede hacernos mejores o peores, puede salvarnos o, por el contrario, llevarnos a la destrucción. Leer —ser lector— es percatarse de que uno vive en la provisionalidad. La lectura abre la puerta a las impurezas y a los matices, pero nada de todo esto se encuentra en el exterior de la caverna. Allí la potente luz del sol provoca que todo quede claro y transparente. Cuando estaba encadenado en el interior de la cueva, el prisionero leía, escuchaba los ecos de las voces, contemplaba la ambigüedad de las sombras, y las interpretaba. Toda su vida era «lectora». Pero ahora, una vez liberado, tiene que olvidarse de todo esto. Deberá aprender que la lectura no solo no le sirve, sino que es mala y peligrosa, porque muestra los «claroscuros» del mundo. Fin de la lectura, fin de la interpretación, fin de la prosa de la vida.

El filósofo alemán Hans Blumenberg señaló que «el cosmos de las ideas platónicas es todo menos un libro, la relación concebida tanto con él como con el mundo fenoménico, es algo muy distinto del enfoque y el trabajo típicos del acto de leer».[12] En efecto, en la visión metafísica del mundo no se lee, no se escribe, ni tampoco se habla. En el mundo griego, en el universo platónico, el demiurgo no utiliza la palabra para crear el mundo. Esta es una diferencia fundamental entre la visión platónica y la creación bíblica. Desde la perspectiva que aquí se adopta, la imagen de la caverna tiene que ponerse seriamente en cuestión. Una filosofía de la lectura sostiene que la condición humana es espectral y elegíaca, que los seres

humanos andamos siempre viviendo en un mundo sombrío. ¿Acaso existe otra luz además de la parpadeante y frágil iluminación del fuego? Ni lo sabemos ahora, ni podremos saberlo nunca. De ahí que tampoco tenga sentido imaginarse a alguien liberado, ni alguien al que se pueda liberar. No hay liberación alguna, porque liberarse de las cadenas y de la caverna sería lo mismo que abandonar el mundo de las sombras, pero, para un ser finito, eso es imposible. «La vida es una sombra que camina», escribe Shakespeare. Sin sombras no hay vida, el problema es que desde el momento en que uno se da cuenta de lo que esto significa irrumpe —o puede irrumpir— el vértigo. Porque si la vida es una sombra entonces *no significa nada*, entonces no hay Sentido, con mayúsculas, ni luz solar. Leamos *Macbeth*:

> La vida es una sombra que camina, un pobre actor que, orgulloso, consume su turno sobre el escenario para no volver nunca más a ser oído. Es un cuento contado por un idiota, lleno de ruido y de furia, que no significa nada.[13]

Ahora bien, al descubrir que no es posible abandonar el mundo de las sombras, que nadie puede cruzar como humano las puertas del Paraíso, que la vida es un trayecto que no conduce a ninguna parte, que habitamos en un mundo interpretado, que nuestra sabiduría será siempre una sabiduría de lo incierto, descubrimos también que es necesario pensar la ética desde este «sinsentido», desde una vida prosaica en inacabable transformación. Habría que pensar sobre las condiciones de posibilidad de una ética posmetafísica, una ética sin absolutos, sin imperativos categóricos. ¿Cómo sería una ética de la lectura? Sobre esta cuestión crucial volveré en el último capítulo de este ensayo. De momento es necesario advertir, no obstante, que «sinsentido» no equivale a «absurdo». Que la vida no signifique nada no quiere decir que sea absurda. Porque este «no sentido» hace referencia a un no sentido «absoluto». Los sentidos de la vida son sentidos en tono menor, sentidos que se inventan, que se hacen y se deshacen, que irrumpen y, al poco tiempo, desaparecen. No somos prisioneros de la caverna en la que se supone que hay un «afuera» en el que brilla la luz del sol, como pensó Platón. Somos prisioneros de la vida, o todavía mejor, no somos prisioneros sino huéspedes, o invitados. Nadie nos preguntó si queríamos nacer.

Vivimos de alquiler. Lo que a algunos les parece terrible, lo que les parece insoportable, es que todo esto no tenga un Sentido, con mayúsculas. Pero desde una perspectiva prosaica, hay una ausencia, un vacío de sentido que nunca podrá llenarse. Mientras que el conocimiento metafísico goza con la «presencia», la prosa acepta la «ausencia». Para ella, algo así es inquietante, es verdad, pero también le resulta atractivo y apasionante. En cualquier caso, no se puede negar que también tiene sus riesgos. Existir en la infinita transformación es vivir en riesgo, un riesgo que no podrá ser superado: el riesgo del sinsentido, y también el riesgo de la crueldad, de la violencia y de la muerte. Al prisionero de la caverna hay que decirle que nadie vendrá a liberarle y que no hay luz solar, que solo nos alumbramos con fuegos, con velas, y que no poseemos brújulas ni sabios e iluminados pedagogos que nos indiquen cuál es el camino correcto, porque sencillamente no hay camino, hay que decirle que acepte su condición lectora, que su vida está (y estará) hecha de herencias, de relatos y bibliotecas, y que no podrá alcanzarse el Sentido de la vida, del ser y de la historia.

Parménides y Platón fundan el gran relato que ha dominado el pensamiento occidental, la metafísica. Pero en los diálogos del maestro de Atenas también encontramos algunos «ámbitos de incertidumbre». Como en el caso del relato de la caverna, esta historia también es conocida. Sucede una mañana. A Sócrates ya se le ha comunicado que deberá tomar la cicuta. Sus discípulos van a verle; encuentran a Jantipa, la mujer de su maestro, llorando y gritando. Sócrates manda que alguien se la lleve a casa. Entonces sucede algo. Al maestro le han quitado los grilletes y él se frota la pierna, y se da un leve masaje. Y reflexiona en voz alta: «¡Qué extraño, amigos, suele ser eso que los hombres denominan placentero!». Porque si uno quiere conseguir el placer no puede evitar, sigue diciendo Sócrates, tomar también el dolor, «como si ambos estuvieran ligados en una sola cabeza».[14]

Placer y dolor están sorprendentemente unidos. Este comentario de Sócrates muestra que, aunque la metafísica es la arquitectura en la que todo encaja también tiene sus zonas de indeterminación. En estas zonas se hacen presentes ambigüedades y sombras. Lo que parecía claro, lo que era

indudable, ahora es ambiguo. La metafísica es una «filosofía del camino», el pensamiento de una ruta cierta hacia lo absoluto. Sin embargo, en los grandes filósofos, si realmente lo son, las grietas surgen en forma de máscaras, de situaciones y de personajes. Las sombras que el sistema rechaza, que no caben en los conceptos con los que la totalidad se hace dueña del mundo y de la vida, persisten como claroscuros, como gestos literarios. Siempre hay un «gato» que advierte que en el fondo de la existencia habita la incertidumbre. Lewis Carroll cuenta que Alicia le preguntó al gato hacia dónde tenía que ir, y éste le respondió que eso dependía de adónde quería llegar. Alicia le dijo que a ella le daba igual, mientras llegara a alguna parte... Y finalmente el gato dio con la solución: «Siempre llegarás a alguna parte si caminas lo bastante».[15]

2
La escritura sagrada

> No hay otro libro como la Biblia; todos los demás están habitados por el murmullo de este manantial lejano...
>
> GEORGE STEINER,
> *Un prefacio a la Biblia hebrea*

Arnold Schönberg fue un artista total. Pintor, escritor, músico, su obra es de una magnitud incomparable.[1] El *libretto* de su única ópera, *Moisés y Aarón*, posee una calidad literaria excepcional.[2] Desde el principio sabemos que Moisés tiene dificultades con la palabra, pero su lenguaje es suficiente para mostrar la naturaleza del *nuevo* Dios, un dios hasta entonces desconocido, un dios trascendente, que no puede representarse, ni imaginarse, ni nombrarse:

¡Dios único, eterno, omnipresente,
invisible e irrepresentable...!
[...]
Dios de mis padres, Dios de Abraham,
de Isaac, de Jacob, tú, Dios mío, que has hecho revivir en mí
sus pensamientos, Dios mío,
no me obligues a anunciarlo.

Dios es lo inaccesible, lo intraducible a un pensamiento verbal, proposicional o lógico, pero también a cualquier imagen. Frente a Dios, solo puede existir el silencio.[3] Pero el silencio no equivale al mutismo. Guardar silencio no es callar, es no *decir* nada, pero *mostrarlo* todo. Hay que guardar silencio ante Dios, pero eso no significa que no se pueda *mostrar* su trascendencia, su alteridad, su inaccesibilidad, su infinitud. Mostrar lo que no se puede decir a través de los intersticios de la palabra, a través de sus puntos ciegos, de sus espacios vacíos, a través de la palabra «que falta».

No obstante, a lo largo de su historia, los seres humanos nunca han podido eludir la «tentación idolátrica», porque no han sido capaces de borrar de sus vidas el deseo de convertir algo inaccesible e infinito en algo finito y comprensible. Los humanos no se han atrevido a aceptar el misterio de lo radicalmente Otro. La «tentación idolátrica» es el intento de convertir lo Absoluto, lo Último, lo Inexpresable, lo Incognoscible, en algo concreto y objetivable que ejerce una clara función moral y política, y también, lo que es peor, una función pedagógica: la legitimación de las acciones que tienen lugar en la vida cotidiana. Esta tentación opera de forma implícita siempre que existe «lo sagrado», una escritura sagrada, un texto incontestable. Es muy posible que esta escritura exprese un aspecto «estructural» de la condición humana, a saber, el hecho de que los seres finitos tienen dificultades para aceptar una vida prosaica, sin referentes absolutos, porque, como decíamos en el capítulo anterior, a la mayoría, no les basta con «lo legal», también necesitan «lo legítimo» para poder vivir libres de «mala conciencia». Decía Sartre, (mal) citando a Dostoievski, que si Dios había muerto, todo estaba permitido. Pero quizá sea más cierto que, en el fondo, si Dios no ha muerto todo está legitimado.

Moisés y Aarón es una reflexión sobre los límites del lenguaje, sobre las condiciones de posibilidad de la expresividad humana. Existe lo inexpresable, lo indecible, lo que se muestra a sí mismo, «lo místico».[4] Si no hay silencio, entonces solo queda la idolatría. Ésta es peligrosa, porque supone incorporar a la dimensión finita un elemento de infinitud que ejerce funciones legitimadoras y, por lo tanto, moralmente fundamentalistas y políticamente totalitarias. La idolatría es, en pocas palabras, la negación de la estructura lectora de la condición humana. Si el ser finito es lector, entonces el mundo humano es un «mundo interpretado», y no es posible conocer nada libre de gramática, con todo lo que ésta tiene de positivo y de negativo. Que los humanos sean seres lectores significa que lo radicalmente ausente únicamente se puede conocer desde lo mediatamente presente, desde lo histórico, desde lo situacional.

La ópera de Schönberg es la expresión de un tema trágico: Moisés no es capaz de dar forma expresiva, o musical, a la realidad divina, y, por lo tanto, no puede comunicarla, no encuentra la forma de traducir su

experiencia de Dios al pueblo de Israel. Por eso necesita a su hermano Aarón, pero éste traiciona su pensamiento convirtiéndolo en una revelación sin mediación, en un ídolo. *Unvorstellbar* es la palabra más importante de la ópera. Significa, literalmente, «lo que no puede ser representado, imaginado, dramatizado». Si Dios es «Dios», lo es porque es irrepresentable, porque es incomprensible para un ser finito.[5] Pero ¿cómo creer en un Dios del que nada puede decirse, del que nada puede comprenderse? ¿Cómo creer en un Dios radicalmente «Otro»? Necesitamos a Aarón para poder creer, pero, al mismo tiempo, si creemos en el dios de Aarón, en el dios que Aarón «ha creado», entonces ya no creemos en el Dios Único, Trascendente, porque Aarón «ha pervertido» la palabra de su hermano Moisés. Ésta es la paradoja de la gran ópera de Schönberg, ésta es la tragedia de la condición humana.

La Biblia es el libro. No solamente «un» libro sagrado, uno más entre otros, sino «el» libro, porque, para bien o para mal, ha configurado la moral, la metafísica y la antropología occidental. Todos los demás libros guardan relación con éste.[6] Nadie puede constituirse al margen de este texto fundador y de lo que supone su visión del mundo. Y esto es así con independencia de las creencias religiosas de cada uno. El Dios y los personajes de este conjunto de relatos han determinado la visión que Occidente tiene de la ley, porque si la caverna platónica era el ejemplo más relevante de filosofía metafísica, el texto «revelado» lo es de la de la escritura sagrada, o también, como veremos más adelante, de la «distinción mosaica».[7] Por todo ello, la Biblia ocupa el lugar más destacado en la biblioteca que nos ha sido legada al llegar al mundo.

La principal diferencia entre Platón y el monoteísmo, en lo que se refiere al tema que nos ocupa, es que en el primer caso no se soporta la lectura. El platonismo es una metafísica de la reminiscencia, de las ideas y de la pureza. En ella, no se toleran las mediaciones, porque el universo de las ideas platónicas no tiene nada que ver con un libro, ni con la relación entre un libro y su lector.[8] En cambio, en el monoteísmo nos encontramos con una metafísica de la lectura, de la escritura y de la moral, nos

encontramos con una «metafísica del libro». Dicho de otro modo, la creación bíblica se debe a la Palabra: Dios ordena y el mundo irrumpe: «Y dijo Dios...». Él dicta lo que tiene que suceder, y a partir de aquí el ser humano no es solamente *homo narrans*, un contador de historias, sino algo más. A partir de este instante la *humana conditio* queda formada como lectora, y el ser humano será *homo legens*, un ser que estudia y repite la palabra de Dios.

En la teoría platónica de las ideas encontramos la expresión de un discurso fijo, inmutable, invariante, que no depende del espacio ni del tiempo, de las historias, de las situaciones y de las relaciones. En este caso, como hemos visto en el capítulo anterior, la lectura queda circunscrita a las sombras de la caverna, y el hombre liberado ya no necesita leer porque ya ha aprendido (con dolor) a contemplar la verdad sin ningún tipo de interpretación ni de mediación. En el mundo bíblico, en cambio, el libro, inspirado por la divinidad, es el fundamento de la moral, de la política y de la educación.[9] Generación tras generación, siempre hay que leer y, por lo tanto, que interpretar. La escritura y la lectura guían la vida de los creyentes, por eso la lectura no podrá finalizar nunca. Su fin sería la muerte. Para la tradición judía, el sentido del libro es infinito, inagotable, y, «a diferencia de cualquier visión dogmática, esta constante invención del sentido constituye, precisamente, la esencia de la Revelación».[10] No hay una unidad originaria. Desde el principio el libro, o, mejor todavía, los libros revelados están sometidos a la lectura inacabable. La pluralidad de interpretaciones hace imposible que el pensamiento humano pueda «captar la realidad de la unidad divina».[11]

Ahora bien, está claro que también existe el peligro de que en el mundo de la vida cotidiana un «libro revelado» se convierta en un «texto sagrado», incontestable, en un texto que reclama una obediencia incondicional. Sin duda, esa «conversión» es una amenaza que no será fácil evitar. A diferencia de la escritura de inspiración divina o revelada, la sagrada sería aquella que, *de facto*, no tolera la lectura, porque supuestamente está libre de interpretación. Ciertamente una lectura así va en contra del «espíritu bíblico», por eso es importante la distinción entre un texto revelado y un texto sagrado. Es una diferencia que tiene que ver con la

forma que tiene el lector de leer. Para la mayor parte de los intérpretes, una sacralización de la escritura, y, por tanto, el hecho de que ésta se convierta en una ley que exige una obediencia incondicional y literal, en una ley dictada por un libro que ha sido inspirado por un Absoluto, es la negación de la revelación. Algunos filósofos judíos como Stéphane Mosès o Marc-Alain Ouaknin —a los que tengo muy presentes en este capítulo y, en general, en este ensayo— sostienen que el judaísmo no es la religión del libro, sino la de la «interpretación» del libro. El judaísmo es una religión que no concibe al ser humano como un ente en relación con el libro, sino como el que «lee» y, por tanto, «interpreta» el texto. Si eso no sucede, si la lectura y la interpretación desaparecen y la escritura se convierte en obediencia a la literalidad de la ley, en una ley que se cree a pies juntillas que ha sido promulgada por el Absoluto, en una ley sagrada, en definitiva, entonces, como vamos a ver, toda violencia queda legitimada. Ésta es la novedad (y el peligro) de la metafísica del libro, de esa metafísica que las religiones monoteístas se han intentado liberar, a veces sin conseguirlo.

Una «escritura sagrada» es aquella que reclama una obediencia incondicional y que, por eso, no se puede, en sentido estricto, leer, es aquella que está en contra de la lectura. La paradoja es que un texto sagrado no está escrito para ser leído, sino para ser obedecido. El lector debe arrodillarse y rendirle pleitesía, porque contiene principios absolutos o leyes que deben cumplirse sin rechistar, que tienen que ser obedecidas a rajatabla. No hacerlo puede llevar consigo un grave castigo, incluso la muerte. El obligado cumplimiento de la ley escrita no admite excepciones, ni incertidumbres, ni vacilaciones, por eso no es amiga de la lectura. Y puesto que, al ser divina, es una ley de origen metafísico, situada más allá del espacio y del tiempo, sus imperativos morales son universales, eternos e inmutables. El que posee la ley, el que habla «desde ella», tiene el aval de lo sagrado. No solamente el de la legalidad, sino también el de su (supuesta) legitimidad.

Esta situación es grave, y es necesario tomársela muy en serio, porque en el caso de un «escrito sagrado» la contingencia del texto ha desaparecido. Dicho de otro modo, para sus fieles un escrito sagrado es un texto necesario que se impone al margen de la decisión de cada uno. En

términos generales, un texto es inevitablemente finito, caduco, que alguien ha escrito en un momento de la historia, y que, por lo mismo, también desaparecerá. Es, por tanto, contingente. Pero los escritos sagrados funcionan con otra lógica, porque, aunque han sido «redactados» en un instante de la historia, su «origen» no tiene lugar en el momento de la escritura. Todo lo contrario, surgen de una voz anterior, inicial, eterna, una voz originaria que reclama obediencia y que no admite vacilación en el cumplimiento de las reglas de decencia que dejan de ser «reglas» y se convierten en «leyes». En este caso, la escritura, que tiene la pretensión de ser de inspiración divina, está «cerrada», no se le puede ni añadir ni quitar nada, no admite variación alguna, no permite ninguna transformación, ningún cambio. Se debe aprender de memoria y ser «repetida» infinitamente, pero no ser «leída». Es necesario que sea grabada en el corazón de los fieles porque es una guía de conducta, porque indica el camino correcto. Así funciona la lógica de lo sagrado, y éste es el principal peligro del Absoluto monoteísta, el peligro de que la escritura termine expresando la voluntad de un Dios convertido en «ídolo», un ídolo sediento de sangre que dicta una ley que obliga a los fieles a ejercer la violencia y a la crueldad en su nombre. La escritura es el texto que expresa una orden que hay que obedecer, al margen de las circunstancias y las situaciones, porque es la voluntad del Absoluto, y con el Absoluto no se negocia, al Absoluto no se le replica. Al negar la lectura y las infinitas interpretaciones, la escritura sagrada hace posible la resolución definitiva de la ambigüedad y, por lo mismo, de la incertidumbre. A partir de este momento, la vida del lector deja de ser «vida», y el lector también deja de ser «lector».

Consideremos el «modo de operar» de la metafísica monoteísta al convertirse en escritura sagrada. Según el egiptólogo alemán Jan Assmann, existen dos tipos de religión, las del «culto» y las del «libro». Las primeras son cronológicamente anteriores a las del libro, de ahí que se puedan denominar «primarias», mientras que éstas son «secundarias». Las religiones de culto se desarrollan a partir de las religiones tribales, y han seguido existiendo hasta hoy. Las religiones del libro rompen con la tradición. Éstas sostienen que «escritura y trascendencia» son inseparables, y, de nuevo, también aquí se diferencian de las primarias, la cuales operan

según el binomio «rito e inmanencia», y se caracterizan por el culto consistente en la repetición ritual. En las secundarias, en cambio, la clave es la interpretación y la lectura de los textos canónicos. Pero hay que tener muy en cuenta que el tránsito de las religiones primarias (las del culto) a las secundarias (las del libro), que según Assmann es un hecho «revolucionario» y no evolutivo, va acompañado de un cambio estructural en la noción de lo «sagrado». Ciertamente la naturaleza no da saltos, pero la cultura sí. Desde el mismo instante de su aparición, las religiones del libro provocan una ruptura radical con todo lo que les ha precedido, con sus tradiciones. Como decía, los monoteísmos son religiones que se basan en la trascendencia; los politeísmos, en cambio, se fundamentan en la inmanencia, son «religiones del secreto» frente a las primeras que son «religiones de la revelación», y en ambas lo sagrado ocupa un lugar preponderante, pero de forma distinta.

Las lenguas griega y latina establecen una diferencia entre dos términos para nombrar lo sagrado: *hieros* (o *sacer* en latín), y *hostos* (o *sanctus)*. El primero hace referencia al espacio y el segundo a la persona que tiene relación con ese espacio. Esta diferencia opera en las religiones primarias, pero las secundarias la anulan. Mientras que en las religiones primarias, lo sagrado hace referencia a un lugar en el mundo separado de lo profano, en las secundarias, en cambio, se sitúa fuera del mundo, es una realidad trascendente y necesita «predicadores» que se encarguen de llevar a cabo un efecto de mediación para posibilitar el acceso a *eso* que está encarnado en la ley escrita. A partir de este momento lo sagrado es la escritura. Como advierte Jan Assmann,

> el hecho de que lo sagrado se destierre de este mundo y se lo confine, por un lado, a la trascendencia, y por otro, a la escritura, lleva a que se desvíe fundamentalmente la atención que en su origen estaba abocada a los fenómenos de este mundo y a lo sagrado que asomaba en ellas, y ahora se concentra totalmente en la escritura. Todo lo demás se tacha de idolatría. Las cosas de este mundo, y en especial las imágenes, son trampas para alejar la atención de la escritura.[12]

La contraposición entre las religiones primarias, las del culto, y las secundarias, las del libro, se comprueba en el momento en que Moisés baja del Sinaí con las tablas de la ley y contempla la danza orgiástica del pueblo

de Israel alrededor del becerro de oro. Se ha construido un ídolo. Lo divino se ha convertido en sagrado, en un ídolo sagrado. Si eso sucede, si el dios se convierte en ídolo, en este caso en una especie de «escritor» que reclama obediencia incondicional a sus leyes y que, por lo tanto, no puede tolerar la pluralidad ni el conflicto de las interpretaciones, entonces se ha producido una transformación, lo divino se ha transformado en un a priori metafísico.[13]

El paso de las religiones primarias a las secundarias es el paso del *mundo del rito*, que era un mundo «estético», al *mundo de la lectura y de la escritura*, un mundo «moral». A partir de esta revolución, la vida ya no se contemplará fundamentalmente a través de rituales sino de leyes. Éste es el resultado de la pérdida de la «dimensión teatral» de la religión que supone el surgimiento de algo radicalmente nuevo: la irrupción del monoteísmo y, con él, del texto sagrado, un texto inspirado, «dictado» por Dios. Por eso, porque es una palabra sagrada, tendrá que repetirse y memorizarse. Tendrá que incorporarse, literalmente, es decir, que llegar a formar parte del cuerpo (y de la mente, claro está) de los fieles. La ley ya no está solamente «en lo alto», sino en el mismo libro y, por extensión, en los lectores, es una ley encarnada. Ésta es —por desgracia— la «lección de Moisés» que Assmann llama «distinción mosaica», la distinción entre religiones verdaderas y religiones falsas. Desde este momento ya está legitimada la violencia «en nombre de *lo sagrado*», esto es, la quema de herejes, la crueldad y el asesinato de los infieles.

Para la cuestión que nos ocupa, es importante establecer esta distinción —aunque sea simplemente a nivel metodológico (como una especie de «tipos ideales», en el sentido de Max Weber)— entre textos «divinos» y textos «sagrados», porque el peligro radica precisamente aquí, en que un texto revelado o divino, que debe ser leído e interpretado infinitamente, se convierta en un escrito sagrado —en un ídolo—, que ya no se puede *stricto sensu* leer sino simplemente obedecer y, por lo tanto, en un escrito que ha dejado de lado la interpretación. Es importante no perder de vista esta distinción. Entenderé por «divino» todo texto supuestamente inspirado por una divinidad, pero que necesita ser reactualizado, interpretado y discutido. Como ha señalado con suma claridad, por ejemplo, el rabino y filósofo

francés Marc-Alain Ouaknin, desde el momento en que Yavé es el Dios *de Abraham*, el Dios *de Isaac* y el Dios *de Jacob* nos encontramos con un solo Dios pero con tres interpretaciones, con tres lecturas distintas. Por eso sería incorrecto clasificar el monoteísmo como el de la religión del libro. El monoteísmo es la religión de la «interpretación» del libro, es una religión de la lectura, porque lo decisivo no es solo el libro, sino su lectura, porque lo decisivo no es Dios sino la «recepción» de Dios.[14] Si la relación con Dios, con el mundo y con el libro es una relación con un sentido completamente desvelado, con un sentido que ya no es problemático, y, por lo tanto, ya no se trata de un sentido histórico porque es definitivo y está dado de una vez por todas, entonces la lectura es idolátrica. Para que no lo sea, para que se dé la «sabiduría de lo incierto», la lectura tiene que consistir en la atención a unas llamadas lejanas, como etapas en un «proceso infinito de expresión». Solo en este caso el ser humano se convertirá en un lector histórico, problemático y «exento de idolatría», solo en este caso será *lector*.[15]

Es verdad que la idolatría —la transformación de lo provisional (o histórico) en absoluto (o definitivo)— es un riesgo que un ser finito nunca podrá eludir. Cualquier texto, cualquier símbolo, cualquier objeto, puede acabar convirtiéndose en ídolo, en un «final de trayecto» y, por eso mismo, situarse fuera del espacio y del tiempo. Porque en eso consiste la idolatría, en la superación definitiva de la contingencia.[16] Ahora bien, si eso sucede, si es así, entonces no hay posibilidad de «existencia humana». Un texto sagrado es idolátrico porque necesita fieles seguidores que no lo pongan en duda, que obedezcan sus mandatos morales. Un texto sagrado es idolátrico si está cerrado a la lectura, a las infinitas interpretaciones, y en tal caso ya está en disposición de legitimar cualquier forma de barbarie. De lo que vamos a ocuparnos a continuación no es de los textos divinos, sino de los sagrados, de esas lecturas —aunque quizá sería mejor llamarlas *no* lecturas o *anti*-lecturas— que han idolatrado la escritura y que, por lo tanto, sus fieles seguidores ya están en disposición de ejercer en su nombre una violencia incondicional.

Como hemos visto, el «peligro de la sacralización» del libro es una constante en las religiones secundarias, porque instauran (o pueden instaurar) lo que Jan Assmann ha llamado «distinción mosaica», esto es, la

diferencia entre *lo verdadero* y *lo falso* en materia religiosa, y, por lo tanto, la posibilidad de ejercer acciones violentas hacia todo aquel que se atreve a discrepar de la ley. Nos hallamos ante un nuevo concepto de *verdad*, una verdad intolerante y excluyente. En la medida en que dejan de ser «divinos» y se convierten en «sagrados», en la medida en que se abandona la ambigüedad e irrumpe la claridad y distinción propias de lo sagrado, estos textos no son el «opio del pueblo», sino todo lo contrario, son su «dinamita» y provocan (o pueden provocar) una violencia desenfrenada. A diferencia de los divinos, cuya lectura requeriría la tolerancia, la aceptación de otras (infinitas) interpretaciones, de otras formas de ver la divinidad, en el caso de un texto sagrado, la lectura no es posible, porque la interpretación deja de ser *una* y se convierte en *la* interpretación. El peligro, pues, no está en la «revelación» en sí misma, sino en su «sacralización». Si el texto se sacraliza, también se enfatiza su verdad, y los adeptos de las otras religiones serán considerados «enemigos de Dios», y su adoración será el más importante generador de extrañeza, enemistad, violencia y crueldad.[17]

Aquí no parece haber término medio. El concepto enfático de Verdad asociada a los monoteísmos y a su idea de revelación bloquea, según Assmann, la forma clásica politeísta de traducibilidad mutua. Las religiones antiguas, las primarias, se sustentaban en un concepto «débil» de verdad. Para ellas, todos los dioses son verídicos, lo que ocurre es que tienen nombres distintos. Se trata solo de nombres, de traducción. Pero Assmann insiste en que las nuevas religiones —las secundarias, las monoteístas— rompen con esta idea de traducibilidad porque se creen portadoras de una Verdad radical, con mayúsculas, que expresa directamente el rostro del Absoluto. Y, como es lógico, una Verdad así destruye la posibilidad de *otra* verdad, de *otro* punto de vista, sea cual sea, elimina el pluralismo de la verdad. En pocas palabras, una Verdad Absoluta implica la falsedad de cualquier otra visión que se pretenda verdadera. Me es posible traducir lo extraño a mi propia lengua, pero no puedo traducir lo falso al lenguaje de lo verdadero.[18]

Obviamente la violencia que emana de la escritura sagrada es un tipo, entre otros, de violencia humana. Ira, celos, miedo, envidia, violencia social, jurídica, política, ritual... son otros tantos tipos de violencia. La que

nos interesa aquí, no obstante, no es ninguna de éstas. Hay que reflexionar acerca de la lógica de esa violencia basada en una Verdad revelada que se expresa en un texto que se ha sacralizado y que, por tanto, ya no precisa de lectura, sino de obediencia incondicional. No cabe duda de que este análisis de Assmann es muy sugerente, pero aquí solo lo vamos a asumir parcialmente. Según el egiptólogo alemán, con la emergencia del monoteísmo surge la violencia religiosa. Pero ¿qué significa exactamente esto? ¿En qué consiste este tipo de violencia? Para Assmann, se trata de una violencia que distingue entre «amigo y enemigo» en un sentido religioso o, en otros términos, es una violencia fundada en la distinción entre lo verdadero y lo falso que, a diferencia de la violencia sacrificial propia de las religiones primarias que distingue entre lo puro y lo impuro, aquí se dirige contra «los enemigos de Dios». Por supuesto, aclara Assmann, esto no supone sostener que el monoteísmo haya introducido la violencia en un mundo que era pacífico, porque obviamente ya existía violencia antes de su irrupción. Lo que ocurre es que la violencia fundada en textos sagrados es radicalmente distinta de la que había hasta entonces. Ya hemos dicho en qué consiste, es una violencia ligada a una (supuesta) revelación que no admite alteridad, ni diferencia, ni disidencia. Es una violencia no solo legal, sino legítima, que no genera mala conciencia, ni vergüenza, ni culpa, porque está aprobada por el Absoluto. Hay que recordar que el Dios de la escritura sagrada es celoso. No hay otros dioses, no puede ni debe haberlos, y si alguien se atreve a adorar a *becerros de oro* tiene que ser exterminado.

Esta visión radicalmente nueva y revolucionaria tiene su origen en Egipto, bajo el reinado de Akenatón. La religión que este faraón instaura rechazaba la pluralidad de dioses en beneficio de un único dios, Ra (el Sol). Pero la religión de Akenatón quedó en el olvido. En cambio, surgió una «figura de la memoria», Moisés. Ésta es la historia que narra uno de los libros más importantes jamás escritos: el Éxodo.[19] En él, descubrimos un monoteísmo que va mucho más allá del egipcio, puesto que Moisés, que no es un personaje histórico, prohíbe cualquier tipo de representación. A partir de ahora las imágenes de Dios estarán prohibidas. Se trata de un mandamiento fundamental que permite saber quién es fiel al Absoluto. El que adora las imágenes es idólatra, y se convierte en un enemigo de Dios.

Lo que Assmann llama «distinción mosaica», esto es, la distinción entre la religión verdadera y la religión falsa, es la base de una religión que legitima la violencia ejercida en nombre de Dios. Con su irrupción tiene lugar un cambio radical.[20] Lo insinuamos más arriba: se ha pasado de una concepción estética y ritual de la religión a una concepción moral y política. El derecho, la justicia y la moral se imponen frente a la estética y al culto. Esto evidentemente no significa que los llamados paganos vivieran en un espacio amoral, sin derecho, sin leyes, sin normas, pero en Egipto, por ejemplo, no es Dios sino el rey el que se presenta como legislador, y, por lo tanto, no puede hablarse de violencia sagrada sino de violencia estatal.[21] A partir del momento en que se activa la «distinción mosaica» nos encontramos con una ley que procede directamente de Dios y que está legitimada por Él, porque es Él el que la dicta y el que reclama obediencia. Desde ahora mismo la violencia sagrada irrumpe sin que los que la ejercen tengan mala conciencia, y eso es lo más peligroso, porque lo más difícil para la vida humana, lo más difícil de soportar para un ser finito, no es tanto la violencia, sino una violencia sin justificación, completamente gratuita. Hay que insistir en esta idea, la violencia que nos encontramos en los textos sagrados está vinculada al cumplimiento de la ley, una ley fundada teológicamente, que, por tanto, tranquiliza la conciencia porque el que la ejerce no se limita solo a cumplir «órdenes», sino también a cumplir su «deber». Las «órdenes» las promulga un ser finito que está provisionalmente investido de poder y al que se le reconoce una autoridad. Pero las órdenes cambian, pueden ser revocadas. El deber, en cambio, es irrevocable.

La «distinción mosaica» es una innovación revolucionaria en la historia de la religión, porque ahora uno ya no se encuentra con una hermenéutica de la traducción sino con una especie de anti-hermenéutica de la diferencia. Todas las culturas han desarrollado mecanismos de interpretación y de traducción de lo ajeno a lo propio, de los *otros* dioses a los *propios* dioses. Los dioses politeístas son traducibles entre sí. Pero, como hemos señalado antes, no sucede lo mismo en el caso del monoteísmo. La cuestión no es si hay un solo dios o hay muchos, sino el hecho de que la creencia en un solo Dios abre las puertas no solo a la

imposible existencia de los otros dioses sino también a la inaceptabilidad de otros creyentes, porque ese Dios único es un Dios celoso que, por tanto, reclama exclusividad, y cualquier otra adoración debe ser condenada y perseguida. Siguiendo a Assmann podría decirse que la distinción entre politeísmo y monoteísmo equivale a una distinción entre religiones no exclusivas y exclusivas.[22] Y es necesario recordar una vez más que esta nueva forma de religión, esta forma revolucionaria de religión, no hubiera podido existir sin la escritura, sin el libro. La «ambigüedad» del libro ha dado lugar, en este caso, a lo peor.

La «teología» monoteísta necesita un corpus textual. El monoteísmo da pie a una teología de orden «político» que tiene como pretensión construir el mundo y dominarlo a partir de normas, valores y leyes (supuestamente) derivados de instancias supramundanas, metahistóricas y trascendentes. Así, la teología política pretende establecer una organización social fundamentada en una confesionalidad infalible, eterna, inmutable, irreversible, al margen de la contingencia.[23] Por primera vez en la historia de la religión, lo más importante es la ley, la justicia y la moral. Evidentemente esto no significa que antes del monoteísmo no hubiera justicia, moral o leyes. En ningún caso se está sosteniendo nada parecido. Lo que aquí se está diciendo es que, a partir de este momento, la ley, la moral y la justicia están legitimadas teológicamente. La escritura sagrada legitima la ley. Hasta entonces el mundo no había conocido ningún dios escritor y legislador.[24]

Para comprender cómo opera un texto sagrado, y cómo la violencia (que puede mutar en crueldad) es constitutiva de esta escritura, es necesario también hacer referencia a *la cuestión de la memoria*, porque la transmisión es decisiva para valorar la encarnación del texto y su posterior traducción en forma de violencia. Desde el principio de este ensayo me he referido a la herencia que recibimos al venir al mundo como el legado de una biblioteca. Pues bien, en eso consiste, en pocas palabras, la memoria. Tener como legado una biblioteca significa que recibimos no solo un mundo, sino una interpretación del mundo, una visión o imagen del mundo que tiene siempre, para bien o para mal, un contenido moral. A través de procesos pedagógicos de todo tipo, tanto en la familia como en la escuela y en los

medios de comunicación, recibimos una herencia en la que lo más importante no son los hechos sino cómo se recuerdan, cómo se leen, cómo se valoran. La ubicación de un ser humano en el mundo tiene lugar a través de formas a priori, pero éstas son sociales, y, más concretamente, interpretativas, morales y narrativas. Es antropológicamente imposible el legado de un mundo que no sea, al mismo tiempo, una interpretación moral de lo que sucedió, porque la memoria no se refiere al recuerdo de los hechos que tuvieron lugar, sino a la rememoración interpretativa de esos mismos hechos.

Se pueden distinguir dos tipos de memoria: la «comunicativa» y la «cultural». La primera no necesita la escritura para poder operar. Es la memoria oral consistente en la transmisión que tiene lugar entre generaciones, entre padres e hijos, entre viejos y jóvenes. En esa memoria también se transmite una biblioteca, pero en la forma de la palabra viva, presente y activa de aquellos que la han transmitido. Los abuelos o los padres narran relatos de los hechos que han vivido, comparten con los jóvenes esos retazos de historia. Pero, además de la «comunicativa», hay otro tipo de memoria que es necesario tener presente, la «cultural», la que no va acompañada de ninguna presencia, por ninguna relación cara a cara, sino que se encuentra toda ella en el texto. La memoria cultural se transmite en el legado de una biblioteca que se pierde en los ríos del tiempo. Uno tiene la sensación de que en ella ya no importan los hechos, porque lo decisivo es la historia recordada, no la historia fáctica. Y el ejemplo más evidente de esta memoria cultural son los relatos míticos. Éstos son ejemplos de esa biblioteca que funda y legitima el presente en el que a uno le ha tocado vivir.[25] A la pregunta «¿por qué el mundo es como es?» se puede responder con una narración mítica. El mito es una historia fundante y legitimadora que ilumina el presente y, lo que es más importante, posee un claro contenido moral. Su transmisión tiene un fuerza pedagógica innegable y es uno de los primeros elementos de toda educación. No habría vida infantil, ni adulta, por supuesto, sin este legado, porque todo ser finito necesita cierta instalación en el mundo de la vida cotidiana, y una de las aportaciones de todo relato mítico es asegurar (cierta) identidad colectiva, a través del recuerdo de una historia supuestamente compartida.

Grosso modo, hay dos grandes transmisores de mitos: por un lado contamos, claro está, con los textos escritos y, por otro, con algunos portadores específicos, como, por ejemplo, los sacerdotes y los chamanes. También los maestros y los escritores, porque los mitos pueden vivir en la literatura, en la poesía épica, en las tragedias, y, por supuesto, en las grandes novelas. Hay mitos, pues, escritos y mitos orales, pero en cualquier caso son «historias fundantes» que rompen con la clásica oposición entre historia y ficción. El mito es un relato que nos dice «qué» y «quiénes» somos, en qué mundo vivimos, qué valores son importantes y qué normas tenemos que cumplir. En una palabra, todo mito posee una fuerza formativa y normativa. Es una referencia del pasado que ofrece luz al presente y proyecta el futuro. Cabe atribuir dos grandes funciones al mito, que solo aparentemente se contraponen: la fundante y la contra-presente. En primer lugar, ya lo hemos dicho, el mito da sentido a la historia porque proporciona una explicación de su origen, de su procedencia divina. Pero, en segundo lugar, también configura el recuerdo de un pasado que normalmente tiene que ver con una época heroica. Assmann explica que en este caso las narraciones destacan lo que «le falta» al presente, lo desaparecido, lo marginado, y explicita la ruptura entre el antes y el ahora. En una palabra, relativiza el presente frente a un grandioso y heroico pasado.[26]

En la tradición occidental, los textos recogidos en el Nuevo Testamento ocupan un lugar central en la formación de la identidad personal y colectiva. El antropólogo francés René Girard adopta una posición contraria a Jan Assmann, en la medida en que, según él, lo que aporta el monoteísmo cristiano es una crítica radical a los mitos y, por lo tanto, a la legitimación de la violencia. Assmann se hace eco de la tesis de Girard al inicio de su libro *Violencia y monoteísmo*, y le reconoce una notable aportación al estudio de la religión como lo contrario a la violencia, aunque discrepa de él. A diferencia de Girard, para Assmann el retorno de lo religioso en Occidente no ha producido pacificación, sino un mayor incremento del conflicto en la tierra. La religión, concluye Assmann, «se ha convertido en el combustible más eficaz de la violencia política: en lugar de educar a las masas con vistas a la paz, las galvaniza, las arrastra a las

manifestaciones y a veces a actos de violencia, e incluso incita a algunos individuos a cometer actos terroristas».[27] Pero ¿cuál es exactamente la tesis de Girard, y por qué es radicalmente contraria al análisis de Assmann?

En muchos de sus libros, y especialmente en *Veo a Satán caer como el relámpago*, Girard señala que las enseñanzas de Jesús de Nazaret, tal como las encontramos en los textos evangélicos, desenmascaran la violencia mítica, porque en lugar de justificarla lo que hace Jesús es ponerse al lado de la víctima. Nos encontraríamos con unas escrituras, los Evangelios, que no resultan legitimadoras de violencia. No son «sagradas». La tesis central de Girard no es otra que la siguiente: no son equivalentes los textos míticos y los evangélicos, porque mientras que en los primeros las víctimas de la violencia colectiva son consideradas culpables, en los segundos, esas mismas víctimas son inocentes. Según Girard, los autores de los relatos evangélicos se dieron cuenta de *la inocencia de la víctima*.[28] Si existe lo sagrado, entonces la violencia está legitimada, pero Jesús desacraliza el mundo. Son las historias míticas las que relacionan la violencia con lo sagrado, y las que entienden que para controlar la violencia es necesario sacrificar una víctima inocente, un chivo expiatorio que, a los ojos de la comunidad, aparece como culpable, pero *lo que los textos evangélicos aportan es justamente todo lo contrario*.[29] Ahora bien, no entenderemos lo que Girard intenta decirnos si no hacemos un paréntesis y reflexionamos, aunque sea brevemente, sobre una cuestión antropológica que es, a la postre, su tema central: el «deseo mimético».

Las relaciones humanas son conflictivas, pero el conflicto no es el resultado de una especie de «pulsión de muerte», de una agresividad innata, sino del deseo. Los humanos son «seres deseantes». Para empezar, es importante establecer una distinción entre «deseo» y «apetito». El apetito que uno siente por la comida o por la sexualidad, no es deseo, porque es biológico. Según Girard, el apetito se convierte en deseo desde el momento en que se imita un modelo, desde el instante en que alguien quiere poseer el objeto poseído (o deseado) por su modelo. Por eso, el deseo humano, a diferencia de lo que suele creerse, es «mimético». Puede haber deseos no imitativos, pero la mayor parte de ellos lo son. Los humanos desean lo que su modelo les indica que es valioso. Eso hace que todos acaben deseando lo

mismo. Toda la obra de René Girard, desde su primer libro, *Mentira romántica y verdad novelesca*, se funda en esta tesis antropológica. Los grandes escritores (Cervantes, Shakespeare, Dostoievski, Flaubert, Proust) ya lo advirtieron. Lo que resulta peligroso es que, según Girard, la convivencia social está amenazada por el contagio de los deseos, por la rivalidad entre los «seres deseantes», y eso es lo que provoca una violencia que tiene que ser neutralizada. Las sociedades han creado mecanismos rituales y míticos para controlar el contagio de los deseos, y el más importante de ellos es el sacrificio del chivo expiatorio. Con este sacrificio se inicia un proceso de reconciliación. La muerte de la víctima hará posible la finalización de la crisis y la salvación de la comunidad de su autodestrucción. De manera unánime, la violencia converge en un miembro de la comunidad cuya muerte no será vengada. Primero será aislado y después asesinado por todos. El sacrificio, pues, es la invención del rito, y el mito será su narración y su recuerdo.[30] Es importante advertir que el ritual se convertirá en un «sistema de aprendizaje» fundamental para el buen funcionamiento de la sociedad, y que el mito será el relato que va a permitir rememorar este primer sacrifico y dotar de sentido y cohesión a la historia de la comunidad. Evidentemente, como señala Girard, no se repiten los actos para aprender, sino para acabar con la violencia, pero, en definitiva, es equivalente. Se trata, dice, «de un proceso de aprendizaje a través de la experiencia, cuya raíz se encuentra en una determinada experiencia tomada como modelo».[31] Por otro lado, la lectura de los mitos nos revela otra cuestión de gran interés. Es curioso comprobar cómo los personajes de los relatos míticos, esos que van a ser linchados, resultan seres con alguna limitación o minusvalía, seres «inválidos», o a veces «individuos ajenos a la comunidad». Según Girard, esto no es azaroso. Tiene que significar algo. Y, para él, se debe a que su invalidez hace que aumenten las posibilidades de ser seleccionados como chivos expiatorios.[32]

En cambio, en los textos bíblicos (como es el caso de la historia de José y sus hermanos, o los Diez Mandamientos, en el que el último de ellos no prohíbe una acción sino un deseo, el deseo mimético) y sobre todo en los evangélicos, nos encontramos con algo radicalmente distinto. No se trata de una justificación o legitimación de la violencia, sino de su denuncia. La

víctima, en este caso, deja de ser sagrada, y su asesinato es visto como tal, como un asesinato, porque ella es inocente. En otras palabras, los textos evangélicos sacan a la luz el engaño del mecanismo sacrificial. Un claro ejemplo lo encontramos en el pasaje de la mujer adúltera que podemos leer en el Evangelio de Juan (Juan 8, 1). Se acercan a Jesús unos escribas y fariseos y le presentan una mujer que al parecer «ha sido sorprendida en flagrante adulterio». Según la ley de Moisés, esta mujer tiene que ser lapidada. Y le preguntan al Maestro: «Tú, ¿qué dices?». Jesús, inclinado sobre el suelo, escribe y no los mira. Ellos insisten, y finalmente el Maestro responde: «El que esté libre de pecado, que tire la primera piedra». Según Girard, esta frase de Jesús es sumamente importante, puesto que la «primera piedra» es la única que no es mimética. Una vez se lance, las otras «piedras» se limitarán a imitar a la originaria, y la mujer adúltera será asesinada. Con su respuesta, Jesús denuncia el mecanismo sacrificial y rompe con la visión sagrada del mundo. A los escritos sagrados de los mitos, el cristianismo opone una «ética de la caridad».[33]

Los relatos míticos suelen mostrar al inicio un estado de caos, de extremo desorden: una epidemia, por ejemplo, como leemos en *Edipo rey*, o también hambrunas, inundaciones, sequías, a veces catástrofes naturales. En cualquier caso, la crisis se resolverá siempre con la violencia unánime hacia una víctima que no podrá ser vengada. En este caso, lo que es sagrado no es el texto, sino la víctima. Pero, para la cuestión que nos ocupa, el efecto es el mismo: la relación entre lo sagrado y la violencia. De ahí que los textos evangélicos no puedan considerarse textos sagrados sino relatos sobre la caridad y el perdón.

La literatura ha proporcionado visiones muy diferentes de la figura de Jesús; pero hay una que sobresale a todas ellas, porque posee una fuerza, tanto literaria como filosófica, prodigiosa. Me refiero a un breve relato que encontramos en el libro V de la segunda parte de la novela de Fiódor Dostoievski *Los hermanos Karamázov*. Ivan le cuenta un «poema» a su hermano Aliosha titulado «El Gran Inquisidor». La acción transcurre en España, en Sevilla, «en los tiempos más pavorosos de la Inquisición», cuando las hogueras ardían diariamente en el país, para mayor gloria de Dios. *Él* (Dostoievski nunca habla de Jesús) vuelve y se mezcla con el

pueblo, sin pregonarlo, imperceptiblemente, pero es reconocido de inmediato: «Camina en silencio entre el pueblo con una sonrisa de infinita compasión» y despierta en los hombres y mujeres un amor recíproco. La alegría se desborda. Resucita a una niña que acaba de morir. Y en este instante, «cruza la plaza, por delante del templo, el propio cardenal Gran Inquisidor. Es un anciano de casi noventa años, alto y erguido, de cara enjuta, de ojos hundidos, pero en los que brilla aún cierto fulgor, como una chispita de fuego». Manda que le detengan. El pueblo tiembla, y no hace nada para protegerle. Los soldados, en medio de un silencio sepulcral, se abren paso entre la multitud, lo arrestan y se lo llevan al caserón del Santo Oficio, y le encierran en un angosto calabozo. Por la noche, el viejo Inquisidor entra subrepticiamente a visitar al Prisionero. Todavía duda. «¿Eres tú?», le pregunta. Pero no recibe respuesta. Y añade: «No contestes, calla. Además, ¿qué podrías decir? Sé demasiado bien lo que dirías». Y en ese momento el Inquisidor formula la gran pregunta, la cuestión fundamental, en torno a la que gira todo el relato: «¿Por qué has venido a estorbarnos? Pues tú has venido a estorbarnos, y lo sabes».[34]

El Inquisidor del «poema» de Dostoievski no tiene nada que ver con los inquisidores clásicos del Tribunal del Santo Oficio. Mientras que éstos combatían a los herejes, a los enemigos de los dogmas religiosos, en el caso del viejo Inquisidor de *Los hermanos Karamázov* se trata de algo completamente distinto. Ya no se lucha aquí contra los herejes sino contra la humanidad. El Gran Inquisidor tiene que preservar a la humanidad de sí misma, de sus propias debilidades.[35] A los seres humanos no les mueve la libertad, sino todo lo contrario, la huida de la libertad. Les mueve el miedo y necesitan a alguien que les dé seguridad, que les guíe (¿acaso no reaparece aquí el *guía* de la caverna platónica?). Hay una especie de instinto en los seres humanos que consiste en buscar (y encontrar) a alguien que les libere de la duda, porque no soportan las incertidumbres. Necesitan, en una palabra, encontrar a alguien que les proteja del pensamiento. Y eso lo sabe perfectamente el Gran Inquisidor, que quiere salvar a la humanidad de la libertad, por su propio bien. Por eso manda que arresten a Jesús, y baja por la noche al calabozo, para mirar la cara del Prisionero, y enfrentarse con Él.

Pero lo único que obtiene es su silencio. Ese mismo silencio que en los textos evangélicos Jesús da como respuesta a las preguntas de Poncio Pilato (Mateo 27, 12; Marcos 15, 4; Juan 19, 9) y de Herodes (Lucas 23, 6).

Este texto de Dostoievski contiene toda una teoría de la condición humana. Los seres finitos buscan ante quién inclinarse, necesitan obedecer «algo que sea indiscutible» y aceptarlo de manera unánime. Los seres finitos

> buscan una cosa en la que crean todos y a la que todos reverencien, todos juntos, sin falta. Esta necesidad de comunión y de acatamiento constituye el tormento principal de cada individuo así como de la humanidad en su conjunto desde el comienzo de los siglos. En nombre de este acatamiento colectivo, los hombres se han aniquilado entre sí con la espada.[36]

El Inquisidor sostiene que lo importante en la vida no es vivir, simplemente vivir, sino saber para qué se vive, qué sentido tiene la vida. Sin eso, resulta insoportable. El Gran Inquisidor acusa al Prisionero de haber dado más libertad a los seres humanos, de haberles regalado una libertad intolerable, porque nada atormenta más que un exceso de libertad, que una conciencia intranquila. En lugar de ofrecer «bases firmes para tranquilizar», le dice, hiciste caer sobre los hombres el «tormento» de la libertad. A partir de ti, han tenido que decidir dónde estaba el bien y dónde estaba el mal, sin tener otra cosa para guiarse que tu imagen ante los ojos. Según la antropología del Inquisidor, «los hombres son como niños que se han amotinado en clase y han echado al maestro». Pero la alegría les durará poco. Pronto se darán cuenta de que tienen pocas fuerzas, de que son incapaces de soportar la incertidumbre y de resistir «su propia sublevación». El Gran Inquisidor le dice al Prisionero que ellos han rectificado su obra, que la han basado «en el milagro, en el misterio y en la autoridad». Y que gracias a esto, la felicidad ha llegado de nuevo a la tierra, porque los hombres «se han puesto muy contentos al verse conducidos otra vez como un rebaño». Lo que ha hecho el Inquisidor es un acto de «amor a la humanidad». Pero el Prisionero sigue en silencio, y su actitud pone nervioso al Gran Inquisidor: «¿Por qué vienes ahora a estorbarnos? ¿Y qué

es eso de mirarme fijamente con tus dulces ojos sin decir nada?».[37] El Prisionero le mira sin hablar, pero dice algo, lo más importante, dice lo que no se puede decir con palabras.

El Inquisidor dará a los humanos la felicidad que necesitan, una felicidad tranquila, una felicidad que no tiene que soportar dudas, una felicidad de seres débiles. El Inquisidor le anuncia al Prisionero su objetivo: organizarán las vidas de los humanos «como un juego infantil», y «les daremos permiso para que pequen, pues son criaturas débiles e impotentes, y nos amarán como niños porque les permitimos pecar». Pero no solo eso, el Inquisidor señala que esos mismos individuos pecadores le amarán porque les ha permitido pecar, porque el pecado puede redimirse, y así le estarán eternamente en deuda. Y algo todavía más importante: no habrá secretos. Los hombres les comunicarán todos los secretos ocultos en sus conciencias, «todo se lo resolveremos nosotros». Y lo aceptarán con alegría, porque serán liberados de los pecados, de las dudas y de las incertidumbres de tener que tomar decisiones libres, personales. La conversación llega a su final. El Inquisidor espera la respuesta del Prisionero, pero éste sigue guardando silencio. Él quiere que le responda, que le diga algo, aunque fuera amargo y terrible, pero es en vano. Lo único que hace, su única respuesta, es un beso en los labios. El viejo Inquisidor se estremece, y el Prisionero se va.

Frente al silencio de Dios, la incertidumbre. Si lo radicalmente Otro se manifestara en su radical inmediatez, sin intermediarios, sin situaciones, sin gramáticas, todo estaría legitimado. Esto es lo que a lo largo de los siglos han perseguido los fundamentalistas de todo tipo y de toda condición, porque el Dios que reclama obediencia absoluta es, o puede ser, también el que ordena matar *en su nombre*. El que ejerce la crueldad en nombre de Dios tiene la conciencia tranquila de haber actuado bien y anda convencido de que será recompensado. En este caso, la palabra de Dios, y su escritura, es legitimadora y sobre todo tranquilizadora. Lo sagrado convierte el crimen en un *deber*.[38] A partir de este momento la violencia queda legitimada y el asesino sabe que su acción está protegida por Dios, y, por lo

tanto, su recompensa será infinita. Mata por orden de Él, por orden de la Justicia Sagrada. Éste es el momento en que la metafísica (sea teológica o laica) alcanza su máxima fuerza, su máxima crueldad. Ahora nada ni nadie puede ponerla en duda. El asesino ha abandonado el ámbito de lo finito y de lo incierto, y ha cruzado el umbral de la Verdad y de lo Absoluto. Después de cometer su crimen entrará en el Paraíso. Ya no hay ambigüedades que valgan, ni dudas, ni equívocos. Sus actos están bendecidos por una potencia celeste, y la palabra sagrada, precisamente porque es incontestable, debe ser obedecida a rajatabla. No admite réplica. No solamente se trata de una forma de gobierno basada en una modalidad de «teología política», que afirma que posee una legitimación de carácter sagrado,[39] sino en una forma de vida sin «forma», reducida a un ser en un mundo en el que todo está completamente previsto y organizado, en un modo de habitar *obedientemente* el mundo.

Lo sagrado se expresa a través de mandatos incondicionales, y su fuerza puede ejercerse en términos religiosos, pero también puede expresarse perfectamente en términos laicos. Lo importante, en todo caso, es su función, su modo de operar en la vida cotidiana, porque necesita de un principio incontestable para poder legitimarse. Este principio tiene la forma de una «exigencia absoluta», de una Razón atemporal, ahistórica, universal y necesaria. Si no existe esta exigencia, entonces la incondicionalidad no tiene punto de apoyo y se derrumba como un castillo de naipes. Puesto que su portavoz está convencido de haber contemplado el rostro del Absoluto, nada de lo que dice o hace tiene la menor sombra de duda o de incertidumbre.

No hay duda de que toda palabra o escritura sagrada, supuestamente revelada, puede convertirse en una *lógica de la crueldad*. Esta lógica se caracteriza por justificar una violencia de orden categorial. ¿Qué significa esto? Sencillamente que la violencia no se ejerce contra un nombre propio, sino contra un cuerpo que ha sido clasificado como deleznable, como indigno, como infrahumano. La lógica de la crueldad es ontológica, es decir, se fundamenta en el *ser*, necesita etiquetar. Lo que ella prescribe por adelantado es que hay «seres» que deben ser alabados y respetados, y «seres» que no; que hay seres que pueden y deben ser exterminados, y seres

que tienen que ser reconocidos como grandes héroes y ejemplos que todos, especialmente los jóvenes, tienen que seguir. La ley sagrada establece que algunos cuerpos serán clasificados como «no-humanos», y que, por lo tanto, no serán objeto de protección y respeto. El resto, los elegidos, los que sí se hallen bajo el manto protector de lo sagrado, no tendrán ninguna obligación de preservar la vida y la muerte de los demás, al contrario, deberán cumplir con su obligación de cometer homicidio, un homicidio que ahora ya no será considerado como tal, y podrán vivir sabiendo que su acto es digno a los ojos de lo Absoluto, que ha sido aprobado por su mirada, puesto que es expresión de ese mismo ente sagrado. «De la fuerza legitimada por Dios, a la fuerza que se convierte en Dios, no hay más que un paso.»[40]

Decía hace un momento que los portavoces de las exigencias y mandatos de lo Absoluto andan convencidos de haber contemplado el rostro de Dios. Éste les ha entregado la ley que debe ser obedecida sin rechistar, una ley que, según esos portavoces, no necesita ser interpretada, y, por lo mismo, tampoco tiene que ser, en sentido estricto, leída. He aquí una paradoja elemental de la escritura sagrada, una escritura que está hecha para la obediencia y no para la lectura. Si hay lectura hay también «principio de inmanencia», esto es, situaciones, relaciones y contingencias, y los portavoces niegan este principio, niegan el hecho de que toda escritura tiene que ser leída, y, por lo tanto, sometida a los avatares del tiempo y de la historia. Los portavoces son «no lectores». Para ellos no hay otra realidad más que la que le dicta la escritura sagrada. No hay alteridad, puesto que toda la realidad es la de la ley. No dudan, no se interrogan. Avanzan sin incertidumbre hasta lograr su objetivo. Es como un sueño del que no se puede despertar y que, por lo tanto, se ignora su naturaleza de sueño.[41] Pero para que la exigencia de Absoluto funcione correctamente es necesaria también la vinculación de estos «no lectores» a una comunidad que les dé cobijo. Cuando esto sucede, el peligro se acrecienta. La lectura, aquí y ahora, ya ha desaparecido, porque ya no hay ambigüedad, porque no se admite réplica.

3
La lectura y la muerte Michel de Montaigne

> Si tomo los *Ensayos*, el papel impreso desaparece en la penumbra de la habitación. Alguien respira, alguien vive conmigo, un extraño ha entrado en mi casa, y ya no es un extraño, sino alguien a quien siento como amigo.
>
> STEFAN ZWEIG, *Montaigne*

> La misión de la filosofía de Montaigne, la misión de los *Ensayos*, es serenar las tempestades de la fortuna.
>
> JAUME CASALS, *¿Qué sé yo?*

Hace muchos años, los *Ensayos* de Montaigne fue uno de mis libros de cabecera. Tenía un ejemplar en la mesilla de noche, y antes de acostarme solía realizar un ritual sin el que me resultaba imposible conciliar el sueño. Encendía una luz no excesivamente intensa y, metido en la cama, abría el libro al azar, buscaba el inicio del ensayo con el que me había encontrado por casualidad, y leía, lentamente, sin prisas. Quería leer como Montaigne me estaba enseñando, porque él es, entre otras muchas cosas, un maestro de lectura, alguien que te enseña a leer y a escribir. No importaba si no llegaba al final, o si no entendía algo, porque el sueño me invadía y mis ojos se cerraban poco a poco. A veces solo alcanzaba a leer un breve párrafo, otras no tenía sueño todavía, y leía páginas y páginas. Era un ritual extraño, completamente imprevisible, que dependía de mi estado de ánimo, del vaivén de mi cuerpo en ese momento, en esa noche. En ocasiones, recuerdo que me quedaba dormido con el grueso libro entre las manos. Me despertaba al cabo de un rato, cerraba la luz, y las palabras que acababa de leer me conducían al sueño. Pero no he olvidado que algunas noches la experiencia de la lectura de los *Ensayos* era completamente distinta. Las palabras de Montaigne me despertaban, me obligaban a levantarme de la cama, y entonces iba a buscar un lápiz y subrayaba apasionadamente, de

forma casi frenética, para que al despertar, no me olvidara de lo que había leído y así, a la mañana siguiente, pudiera releerlo, pensarlo con calma y apuntarlo con cuidado en mi cuaderno, siempre con pluma y tinta de color violeta. Este ritual me acompañó durante muchos años. Luego, los *Ensayos* regresaron a mi biblioteca, pero ha seguido siendo uno de los libros de mi vida. Siempre vuelvo a sumergirme en las transformaciones vitales que me provoca este libro incomparable, siempre retomo esa «pintura del yo», ese tránsito por la vida narrada.

Montaigne me enseñó a leer, pero también a pensar, porque para él, como para mí, para pensar es necesario leer, pero no de cualquier manera. La manera de leer pensando es hacerlo con un lápiz en la mano. Es necesario subrayar el libro y anotar al margen, a veces apuntar algunas de sus frases o párrafos en un cuaderno, y hacerlo muy cuidadosamente, con reverencia, porque los grandes autores se lo merecen. Hay que hacerlo lentamente, escribiendo cada palabra con intensidad, deteniéndonos de vez en cuando, levantar la mirada y después volver una y otra vez sobre lo escrito, porque pensar es repensar y sobre todo releer.[1] En ocasiones la cuestión pasa por leer en voz alta, aunque uno esté solo. Levantar la mirada del texto y pronunciar con el timbre adecuado esas frases que le envuelven a uno, que le dejan desorientado, porque el pensamiento lector es un pensamiento de la desorientación y de la pérdida. Siempre me ha parecido que un libro que te muestra claramente el camino es sospechoso de manual, de autoayuda, de adoctrinamiento.

No hay pensamiento sin lectura. Para pensar es necesario estar situado, como sucede siempre, en el caso de un ser finito; es necesario estar o encontrarse en una situación, es necesario detenerse, interrumpir el flujo de la vida cotidiana, pero para ello también hay que adoptar un punto de vista, pero no cualquier punto de vista, uno que sea grande, majestuoso, uno que resista al tiempo, pero que no escape del tiempo. Para pensar es necesario encontrar un «maestro de pensamiento», un maestro que abra un camino todavía no transitado, pero no un camino ya establecido o cerrado, sino uno inaudito, a veces vertiginoso, un camino que todavía nadie ha recorrido pero que el maestro indica y te sugiere inventarlo. Para pensar es necesario situarse en un libro, pero también hay que saber cerrarlo a tiempo, porque el

libro que da que pensar, el libro que provoca el pensamiento, no puede estar siempre abierto, porque el maestro tiene que obligarme a cerrarlo, incluso a apartar la mirada y a cerrar los ojos. El maestro que habla en el libro me obliga a levantarme y a caminar, y luego volver al libro o al cuaderno, algo difícil en nuestro tiempo, un momento histórico en el que ya no se lee, ni se piensa, ni se escribe, un momento en el que solo se busca información, se investiga o se redacta. Eso es lo que Montaigne, más que cualquier otro, nos enseña, eso es lo que él me transmite, porque la lectura no es algo que uno hace en determinados momentos de su vida, sino aquello que le impulsa a existir. A diferencia de un pensamiento metafísico centrado en el «fondo», en una filosofía de la lectura, en un pensamiento lector, existir es «pintarse una forma». Leer es una forma de existir.

La vida no es el ser, no es lo inmóvil, lo eterno, como lo había pensado la gran tradición metafísica, sino «un movimiento desigual, irregular y multiforme, es seguirse a sí mismo sin tregua», es estar tan preso de las propias inclinaciones que uno no puede apartarse de ellas.[2] La existencia es un flujo, un río, como el que imaginó el viejo Heráclito. Nada hay que sea sólido en la vida. El objeto se mueve, igual que el sujeto. «¿Cómo podría existir un conocimiento sólido y fiable?»[3] Hay que aceptar que la humana es una condición que no cesa de devenir, de transformarse. Esta es la grandeza y la miseria de los seres finitos. Y aquí entra en juego la noción de «fortuna», el primer argumento de los *Ensayos*. La fortuna no solo no se puede domesticar o controlar, sino que es el modo de ser de las acciones que los humanos establecemos a lo largo de nuestras vidas. Por eso, los seres finitos no pueden hacer otra cosa que «añadirse al curso de la fortuna», tanto si les gusta como si no.[4] A través de ella, Montaigne descubre la forma de actuar en la vida: «hundirse en un océano en el que todo es aleatorio», porque la mayor parte de las cosas que nos pasan «no dependen de la voluntad sino de las ocasiones propicias».[5] Para Montaigne nunca poseemos una certeza absoluta para saber si nuestras acciones son el

fruto de nuestra voluntad o si proceden de la fortuna. No hay forma, para un ser finito, de controlarla. No se puede saber, en los asuntos humanos, si una acción producirá un determinado efecto.[6]

El autor de los *Ensayos* es un relativista. ¿Quizá incluso ya se podría hablar aquí de «perspectivismo»? Quizá, porque cada momento de la vida implica un punto de vista distinto, una perspectiva nueva sobre el mundo. No hay «punto fijo», hay que buscarlo, y Montaigne lo hace, pero inútilmente, porque no es posible encontrarlo.[7] Vivir es aceptar este movimiento, esta transformación. Esta tesis recorre toda su obra, todos sus ensayos, porque, sin duda, él es «el hombre de los ensayos». Su vida y su obra resultan inseparables, se entremezclan formando una sinfonía inacabada. Está claro que la noción de «ensayo» remite a esta dimensión de prueba, de posibilidad, de transformación, remite a esta experiencia de sí mismo.[8] «Ensayar» la propia vida es darse forma y, por lo tanto, transformarse infinitamente. Ésta es una de las tesis que Montaigne desarrolla con extrema radicalidad, y que aquí asumo como idea central de una filosofía de la lectura. Pero no nos transformamos en soledad, porque no vivimos ni habitamos el mundo en soledad, necesitamos de los demás, de otros cuerpos, de otras cosas. Al leer a Montaigne aprendemos que para formar la propia vida es necesario acompañarse de libros, envolverse de citas, existir «en» la lectura, y él no es sino un escritor cuya única tarea consiste en darse forma, ése es su trabajo, su única vocación.[9] Uno se forma, se da forma, en relación con otros que aparecen en los libros, con otros que habitan la escritura. ¿Acaso la vida no es un ir interpretando otras interpretaciones? Según Montaigne, «no hacemos sino glosarnos los unos a los otros».[10] Si vivir es darse forma, es formarse, y la lectura es un elemento estructural en toda formación, entonces Montaigne es el testimonio más vivo de una filosofía de la lectura. Ésta es la tesis que quiero poner sobre la mesa: la tarea básica de toda existencia humana es la formación de sí mismo, y los *Ensayos* son su expresión más intensa, porque «darse forma» es ensayar un modo de vida, esto es, avanzar a tientas, retroceder, equivocarse y no saber. La sabiduría es incierta porque es ensayística.

Como es sabido, tras la muerte de su amigo La Boétie, Montaigne se retira a la torre de su castillo, en la que también se encuentra su biblioteca. Desde allí contempla su casa y sus campos. Nadie puede molestarlo en su retiro. Y camina, porque solo se puede pensar moviendo el cuerpo. En las vigas del techo hace inscribir una serie de máximas latinas y griegas.[11] Ni de día ni de noche se separa de sus libros. Pero, como vamos a ver, su relación no es de sometimiento, ni de fidelidad, porque nada más lejos de la lectura como forma de vida que la fidelidad a unos principios o normas. Leer es «pecar» de adulterio. Por eso, él no es fiel a ninguno de sus libros. Los toma, los deja, los comienza a leer, pero luego se olvida y cambia a otra cosa. Si no lo entiende o le aburre toma otro. No insiste, lee por placer.

Es verdad que la cuestión de la identidad ha sido uno de los grandes temas de la filosofía occidental. Es, sin embargo, en los comienzos del mundo moderno el instante en que se convierte en el problema central de la filosofía, porque todo conocimiento es conocimiento *de* un sujeto y *a partir de* un sujeto. Sobre todo a partir del siglo XVI, la filosofía muestra que el sujeto, o el individuo, se ve a sí mismo como un ser único y distinto del mundo, de ahí que comiencen a aparecer formas de escritura, tales como memorias, dietarios, o autobiografías. En este interés por el *yo* se plantea el problema de la identidad. La escritura de sí, en la que se situarán los *Ensayos* de Montaigne, subraya esta pregunta. A partir de aquí la filosofía tendrá como uno de sus motivos fundamentales el intento de responder a la cuestión de quién (o qué) es el *yo*.[12] Y la respuesta que irá *in crescendo* es que estamos hechos de fragmentos, de piezas que nunca terminan de encajar formando un todo coherente. No hay identidad, si por identidad se entiende un sí mismo fijo y constante. El fragmento es la marca de la condición humana, por eso somos incapaces de vivir fielmente, siguiendo un plan previamente establecido y ordenado, un cronograma estable y firme. No poseemos un único rostro que exprese lo que somos «en el fondo». Porque «en el fondo» no somos más que formas que cambian, que se transforman. Escribe Montaigne:

> Estamos por entero hechos de pedazos, y nuestra contextura es tan informe y variada que cada pieza, cada momento, desempeña su papel. Y la diferencia que hay entre nosotros y nosotros mismos es tanta como la que hay entre nosotros y los demás.[13]

Sustituir el sujeto por una imagen uniforme, constante, coherente, no es comprenderlo, sino enmascararlo.[14] Ésta es la diferencia entre el yo del ensayo y el yo de la novela, entre Montaigne y Cervantes. El personaje de la novela es experimental. El escritor ha podido imaginar toda la historia antes de escribirla. El ensayista, en cambio, no construye un personaje que unifique la multitud de facetas y experiencias en torno a un relato cronológicamente estructurado. No busca unidad cronológica, no busca coherencia. Avanza, retrocede, duda, se contradice. Parece que ha llegado al final, y cuando el lector cree que ya tiene la solución, entonces, para su sorpresa, el ensayista vuelve al inicio. No se ha avanzado nada. El ensayo es el género de la decepción. Por eso el suyo es el movimiento de la vida. En el caso de Montaigne hay una búsqueda de su «ciudadela interior», al modo de Marco Aurelio o de Goethe, una ciudadela no solo simbólica sino real, física y material. La quiere construir y vivir en ella, y para lograrlo se impone una disciplina: la de la meditación y la de la soledad.[15] Pero, como decía, es necesario insistir en que para llevar a cabo esta indagación acerca de uno mismo, esta construcción de la ciudadela, es necesario leer, acompañarse de libros y textos del pasado, pero no al modo erudito, sino a la manera existencial. Hay que «vivir los libros». No hace falta leerlos todos, ni por entero, porque ya hemos visto que la lectura es adúltera, a veces es suficiente saber que están ahí, porque Montaigne nos enseña que los libros, aunque parecen objetos, no lo son, o, al menos, no *solo* son objetos. Los libros nos acompañan en el «viaje de la vida».[16]

Leamos a Montaigne, sin mediaciones, directamente, escuchando sus palabras, sintiendo el ritmo de su escritura:

> No viajo sin libros ni en la paz ni en la guerra. Con todo, pueden transcurrir muchos días, y meses, sin que los emplee. Lo haré enseguida, me digo, o mañana, o cuando me plazca. […] No he encontrado mejor provisión para el viaje humano, y compadezco en extremo a los hombres de entendimiento que carecen de ella.[17]

Este fragmento es sumamente sugerente, porque a diferencia de lo que sucederá con Descartes que, como veremos en el próximo capítulo, abandona sus libros para dar inicio a la lectura del mundo, en este caso la relación con ellos es vital, es un viaje por la existencia, por eso es

inconstante, es un flujo continuo, una transformación que nunca termina. Fácilmente uno se da cuenta, al leer a Montaigne, de que lo que él nos muestra en los *Ensayos* es una auténtica filosofía de la lectura, y que, por esta razón, es asistemática, porque el libro nada tiene que ver con un manual de instrucciones que ofrece recetas para resolver los problemas de la vida.[18]

Montaigne, refugiado en su biblioteca, desde su mesa y su silla, contempla sus libros ordenados, y «se encuentra a solas» con ellos. Es necesario también subrayar esta idea: se lee «a solas», casi a escondidas. Los buenos lectores lo comprenderán. La importancia de la intimidad en la lectura volverá a aparecer en las obras de Marcel Proust o de Virginia Woolf, por ejemplo. Reencontramos en ellos esta necesidad de tener un «cuarto propio», una habitación solitaria, un espacio privado sin el que no sería posible leer, y Montaigne dice que sin un cuarto así, no solamente la lectura sino también la vida no podría vivirse, y sería una vida miserable. Es duro, por no decir imposible, habitar un mundo sin un espacio personal, sin un espacio no compartido con nadie. Por eso es importante relacionar, como hace Montaigne, la lectura con la privacidad, porque, aunque es cierta la tesis aristotélica del «animal social», esto es, el ser que habita en una *polis*, o en un ámbito público, no lo es menos que sin privacidad tampoco hay vida humana. Y este espacio *mío* es condición para abrir un libro y leer. Hay que tener un lugar para la lectura y para todas aquellas prácticas que necesitan de la soledad, porque hay algo mucho peor que estar siempre solo, y es no poder estarlo nunca:

> ¡Qué miserable es, a mi juicio, quien no tiene en su casa un lugar donde estar a solas, donde hacerse privadamente la corte, donde esconderse! [...] Ni siquiera en el retrete encuentran retiro. […] Y me parece en cierta medida más soportable estar siempre solo que no poder estarlo nunca.[19]

En el espacio para la lectura el lector debe poder sentarse, pero, como decía, también caminar. Leer sentado y leer caminando, leer en camino, dando vueltas alrededor de la habitación, leer y pensar, un pensar en movimiento, como la vida, como los *Ensayos*. Sería terrible ser como una estatua en una plaza, una estatua al modo de la que Garcin acaricia con sus

manos en *A puerta cerrada*, el drama de Jean-Paul Sartre, antes de darse cuenta de que «el infierno son los demás». No poder estar solo es lo más duro para un ser humano, es la expresión de la más intensa inhumanidad de la vida. Es mucho peor no poder estar nunca solo que estarlo siempre. Hay que subrayar esta idea, porque a menudo no concedemos la suficiente importancia antropológica a la soledad. En la segunda parte de este ensayo retomaremos esta cuestión, porque sin soledad, sin el cara a cara entre el lector y el libro, la lectura está seriamente amenazada. Leer en soledad, en un espacio y un tiempo de intimidad, escuchando esa voz que resurge en el río del tiempo. No hay existencia lectora sin la soledad. Aunque no cabe duda de que también esta soledad lectora tiene sus inconvenientes, porque «no hay bien sin sufrimiento». No hay, para Montaigne, ningún placer puro, porque la «pureza» no es un atributo de la finitud, y el lector existe como un yo impuro, corpóreo, que come, duerme, se levanta, duda, va al retrete: «Y los reyes y los filósofos defecan, y también las damas».[20]

Este texto es una clara muestra de una filosofía, la de Montaigne, contraria a la metafísica, porque los metafísicos son los amigos de lo puro, y la literatura ensayística, en cambio, ama la mezcla, lo ambiguo y lo incierto. Los metafísicos no van nunca al cuarto de baño, a ese «lugar silencioso» del que habla Peter Handke.[21] Los *Ensayos* muestran el movimiento mismo de la existencia. Ciertamente, como todo filósofo, Montaigne busca la verdad, pero es una verdad situada, con minúsculas porque cualquier otro tipo de verdad va en contra del ritmo y de la música de los ensayos. No se puede encontrar una Verdad con mayúsculas, es imposible hacerlo en «un mundo tan inestable y turbulento».[22] En este «movimiento», en esta transformación siempre impura, infinita e improgramable propia de la vida, la lectura y la biblioteca adquieren un sentido y ocupan un lugar privilegiado. La lectura sirve para aprender a pensar en movimiento, para activar el pensamiento, para ponerlo en marcha. Es la manera finita y, por tanto, humana de pensar. La única manera que tenemos los seres finitos de hacerlo. No hay pensamiento sin lectura, porque ésta es la que activa el razonamiento, pero no hay que confundirse, porque para él el razonamiento no es la memoria. De hecho, como se sabe, Montaigne es uno de los grandes críticos a la educación memorística que

alcanzará en Rousseau su máxima expresión pedagógica. Así lo dice literalmente: «La lectura me sirve ante todo para despertar mi razonamiento con objetos distintos, para ocupar mi juicio, no mi memoria».[23]

Montaigne ya había anunciado su crítica a la pedagogía de la memoria en uno de sus primeros ensayos, el que está dedicado a la educación de los niños. En este apartado, señala las enormes dificultades que tiene el *oficio* de educar. Sucede, escribe, lo mismo que en la agricultura. Es muy sencillo plantar pero muy complicado cultivar. Así, «en los hombres se requiere poca destreza para plantarlos, pero una vez que han nacido, asumimos la carga de una tarea variada, llena de preocupación y de temor, para formarlos y criarlos».[24]

Pero lo que llama poderosamente la atención de este ensayo es, como decía, la importancia que Montaigne da a la sabiduría, una sabiduría que no tiene nada que ver con la memoria, porque «saber de memoria es no saber».[25] Quizá sea ésta una de las frases más importantes que uno pueda leer en los *Ensayos*. Todo lector de este libro la recuerda, y la repite, y paradójicamente la memoriza, sin querer, sin voluntad de memoria, es verdad, pero seguro que no puede olvidarla. Cuando uno sabe de verdad algo, no mira el libro. Ésta es la tesis de Montaigne. Pero en la educación los libros son importantes, especialmente los de historia. Los jóvenes tienen que frecuentarlos. Su lectura provocará el descubrimiento de otras «almas», las de «los siglos mejores».[26] Detengámonos un momento aquí, porque lo que Montaigne propone es una lectura «moral» de los libros de historia, no una lectura «factual». En otras palabras, no se trata de recordar «la fecha de la destrucción de Cartago» sino «el comportamiento de Aníbal y Escipión». En pocas palabras, lo que tiene que hacer el educador (a través de la lectura) queda expresado en esta frase de Montaigne: «Que no le enseñe tanto las historias como a juzgarlas».[27]

He aquí una de las tareas fundamentales en educación: juzgar lo leído, juzgar las historias, en lugar de aprendérselas de memoria, y, como veremos en el caso de Descartes un siglo después, tampoco para Montaigne una buena formación tiene que ser solo libresca, porque la lectura del libro tiene que ir acompañada de la lectura del mundo. Las dos «lecturas» no pueden separarse. El juicio, el razonamiento humano, tiene que ir junto a la

«maravillosa claridad de la frecuentación del mundo». ¿Acaso no es verdad que a menudo uno vive en la cárcel de sí mismo? ¿Acaso no es cierto que al existir encerrados en nosotros mismos «nuestra vista no alcanza más allá de la nariz»? Tendríamos que aprender que somos ciudadanos del mundo, que ser un yo es no ser nada compacto ni definitivo, que es estar en el mundo. Es necesario, pues, abrir el yo al libro del mundo, porque su «lectura» nos ayuda a juzgar nuestra propia vida. Es importante darse cuenta de que un amante de los libros y la lectura como Montaigne advierta también de estas «dificultades» y «peligros» en el caso de los niños y jóvenes, porque un libro también puede ser un regalo envenenado, una negación del mundo y de sí mismo. El libro, como cualquier otra «cosa» que tenga un ser finito, es ineludiblemente ambiguo: «Tampoco me parecería bien que si por cierto temperamento solitario y melancólico le viéramos entregado con una aplicación demasiado insensata al estudio de los libros, se la alimentáramos».[28]

Una educación centrada solamente en los libros, un exceso o una «avidez de ciencia», es peligrosa, «embrutece». En la educación que Montaigne imagina, la lectura y el estudio no tienen un espacio ni un tiempo propios. El jardín, la cama, la soledad, la compañía, el amanecer o la noche, «todas las horas le serán iguales, todos los sitios serán para él estudio». Será una «educación filosófica», porque la filosofía tiene la virtud de estar en todas partes. Para Montaigne, «no se trata sino de seducir el deseo y el sentimiento; de lo contrario, no se logra otra cosa que asnos cargados de libros».[29]

Hay que despertar el gusto por la lección, dice Montaigne. Pero ¿cómo hacerlo? Es la gran pregunta de su tiempo y del nuestro. ¿Cómo enseñar a leer? Me parece que Montaigne estaría de acuerdo con esto: no hay más que una manera de hacerlo, y no es una forma mágica, pero es la única que está al alcance de los seres finitos. Hay que enseñar a leer *leyendo*. No leyendo de cualquier manera, claro está, leyendo de *esa* manera que únicamente puede hacerlo el que entiende que no es un acto que le proporciona ganancias para la vida, algo así como una lectura instrumental, sino leyendo como alguien que lo necesita para vivir. Montaigne señala que los niños y jóvenes tienen un cuerpo maleable, que se puede adaptar a todas las

maneras y costumbres. Pues bien, en eso consiste aprender a leer, a mostrar que sin la lectura no es posible vivir, porque leer es como comer o dormir, o quizá como respirar. No hay que decir la lección, hay que hacerla en las acciones, escribe Montaigne.[30] Hay que ver si es prudente en sus empresas, si es bueno en su comportamiento y justo en sus decisiones, si posee vigor al afrontar sus enfermedades, si es capaz de ser moderado en sus placeres, si es ordenado a la hora de administrar su vida.

Una pedagogía hecha de lecciones que no están literalmente incorporadas a la vida, no solamente es inútil, también resulta peligrosa, y lo es porque lo único que conseguirá es el rechazo de los jóvenes. Pero algo así, en nuestro tiempo al menos, puede entenderse fácilmente como la necesidad del aprendizaje de competencias. Justo lo contrario es lo que leo en Montaigne, porque la educación competencial no es una educación para la existencia sino para el trabajo. Y trabajar es lo contrario que existir. Cuando uno trabaja *es*, pero no *existe*, salvo que su trabajo sea una forma de vida, entonces sí, en este caso trabajar y existir coinciden.

Si algo nos enseña la lectura de los *Ensayos* es el aprendizaje de la muerte, que es lo mismo que aprender a mirar de frente la propia vida en toda su extrema radicalidad. Leer los *Ensayos* es iniciarse en una reflexión sobre la finitud, es encontrarse con una obra que es, en definitiva, una de las mayores *meditaciones sobre la muerte* jamás escritas. En efecto, cualquier lector se da cuenta muy pronto no solo de que la muerte es uno de los grandes temas sobre los que medita Montaigne sino que la mayor parte de las cuestiones sobre las que trata en su obra cobran sentido a partir de este tema mayor, porque, de forma implícita, los *Ensayos* pueden definirse como un intento de prepararse para morir, como una «preparación para la muerte».[31] Esta meditación alcanza su clímax en el último texto, quizá en el mejor de todos, que es la culminación de la obra filosófica de Montaigne, titulado «De la experiencia».[32] Aprender a vivir y saber morir es lo mismo. En este ensayo, el vínculo entre la existencia y la muerte se obtiene a través de la lectura. Séneca, Lucrecio, Cicerón, Plutarco, entre otros, dan el tono que Montaigne necesita para mostrarlo. Se puede sostener que la reflexión de Montaigne no es original, que no aporta nada nuevo desde un punto de vista estrictamente filosófico, y quizá sea, al menos en parte, cierto, pero no

importa, puesto que lo relevante, lo verdaderamente decisivo, no es el contenido de su pensamiento, sino su música, porque Montaigne es un músico del pensamiento, y sus ideas, sean o no originales, no suenan de la misma manera en sus ensayos que en los tratados de otros.

En la reflexión que Montaigne lleva a cabo sobre la relación entre la vida y la muerte se observa con claridad la sabiduría de lo incierto. Porque, en realidad, ¿qué sabemos de la muerte? Nada. De mi muerte no sé nada, si acaso sabemos algo más de la muerte de los otros, de los amigos, de los que echamos de menos, pero de la propia muerte nada sé, ni nada puedo saber. Lo que sí transmiten los textos venerables es la necesidad de la aceptación del hecho de morir, no solamente de la muerte. El morir nos acompaña desde el nacimiento. No es algo que aparezca al final, no es un hecho que irrumpe en el último momento de la vida, sino algo que está con nosotros siempre, en todo lo que hacemos, pensamos, y decimos, porque no nos mata la enfermedad sino la vida, porque *no nos morimos porque estemos enfermos sino porque estamos vivos*.

Como hecho biológico solo se muere una vez, esto es evidente, por eso no es posible «ensayar la muerte», pero sí que lo es aprovechar cualquier experiencia para descubrir su presencia, para hacerla presente. La caída de un caballo —como le sucedió a él mismo—, la pérdida de un diente, esos aspectos prosaicos de la vida que a él tanto le interesan le sirven como punto de apoyo de su reflexión. ¿Qué es envejecer sino morir poco a poco, de manera que la muerte definitiva «no debería ser tan tajante como si hubiera acaecido durante la juventud y en la flor de la vida»?[33] Como dirá Montaigne, «la muerte se mezcla y se confunde en todo con nuestra vida: la declinación anticipa su hora y se injiere hasta en el curso de nuestro progreso».[34] Vivir es ir muriendo, morimos todos los días, a cada instante, en cada situación y relación. Morimos sin saberlo, sin ser conscientes. Solo cuando se presenta la enfermedad, cuando el diagnóstico ya resulta definitivo, la muerte aparece como una terrible presencia, como si hasta entonces hubiera estado ausente de nuestras vidas. ¡Qué equivocados estábamos!

El movimiento mismo de la vida señala la ineludible presencia del morir. Como señala Montaigne al inicio del capítulo titulado «Del arrepentirse», él no pinta el ser, sino *el paso*. ¿Qué significa esto? Que el mundo es un perpetuo vaivén, que todo se mueve sin descanso, incluso la constancia no es más que un movimiento más lento, y en ese vaivén está el morir. El yo avanza y retrocede, duda y se equivoca, camina sin tener un rumbo fijo, adapta su historia al momento, a la situación. Si el alma pudiera asentarse, calmarse, estarse quieta, no habría ensayos.[35] En eso consiste darse una forma, formarse. Frente al fondo metafísico que permanece inmóvil, la forma cambia, es móvil. Nacemos y morimos no solo en el momento biológico del nacer y del morir, sino en las finitas situaciones de nuestra existencia. Por eso la vida no puede quedar encapsulada en unas categorías, en unas definiciones. La vida no se puede comprender si no es narrativamente. «Yo no enseño», escribe, yo «relato».[36] Es la frase que mejor resume su obra. Y es en este «relatar» donde la «forma» de la vida y la de la muerte se entrelazan, porque en una filosofía de la forma, como la de los *Ensayos*, no hay diferencia entre el aprender a vivir y el saber morir. Ni tampoco entre estar sano y estar enfermo, porque, a diferencia de lo que habitualmente ha hecho el discurso metafísico, la filosofía de Montaigne no es una reflexión únicamente sobre la muerte, sino también sobre la enfermedad.

Resulta de gran importancia el hecho de no pretender curar con un remedio peor que la propia enfermedad. La medicina es, en ocasiones, un mal peor que el propio mal.[37] Se trata de un buen consejo, y los libros son unos buenos compañeros de viaje. Todos los males cotidianos con los que nos encontramos en la vida pueden ser tratados con la «terapia libresca». Los libros atenúan las preocupaciones, ofrecen un recurso y una ayuda, pero, como señala Antoine Compagnon, «se puede adivinar una pizca de ironía en este retrato halagüeño de los libros».[38] Los libros no responden a nuestras preguntas, somos nosotros los que, en todo caso, descubrimos respuestas en ellos. No son «manuales de autoayuda» que uno consulta para encontrar el remedio de sus males. Pero eso no significa que no nos acompañen. Leer es viajar bien acompañado. En ocasiones, los compañeros de este viaje se vuelven incómodos, molestos, y uno desearía que se

hubieran quedado en casa. Es un riesgo que hay que correr. Es verdad que un libro no es un amigo, porque no hay diálogo con los libros como lo hay o puede haber con los amigos, pero los libros siempre esperan al lector. Algunas veces decepcionan, porque si hay algo estructural en la vida es la inseguridad que ofrece toda relación, y la libresca no es una excepción. Las relaciones son inconstantes. De no ser así ya no serían relaciones, serían puentes, autopistas, caminos asfaltados, nada que tenga que ver con una senda que se construye cada día, y que cada día también se destruye. Especialmente cuando uno siente que su vida se acerca al final, la soledad es una amenaza que no resulta fácil de sobrellevar, y Montaigne era perfectamente consciente de ello. Ya se ha dicho que para leer era necesario un espacio privado, un tiempo de soledad, pero en ocasiones esta soledad es una especie de fantasma que nos posee y nos impide seguir viviendo. ¿Cómo sobrellevarla? Nadie puede decirlo ni saberlo. Como en toda «situación vital», un consejo parece aquí, cuando menos, de mal gusto. Pero los que amamos la lectura sabemos también que un libro puede salvarnos la vida. Montaigne afirma algo que siempre tengo presente:

> [La relación con los libros] acompaña toda mi vida, y me asiste por todas partes. Me consuela en la vejez y en la soledad. Me descarga del peso de una molesta ociosidad; y me libra, a cualquier hora, de las compañías que me fastidian. Sofoca las punzadas del dolor, cuando no es del todo extremo y dominante. Para distraerme de una imaginación inoportuna, no tengo más que recurrir a los libros; me desvían fácilmente en su dirección, y me la arrebatan.[39]

¿Por qué la filosofía no ha tratado bien la cuestión de la finitud humana? Quizá porque la ha considerado como punto de llegada, como punto de final, en lugar de hacerlo como punto de partida. Aprender a vivir es acostumbrarse a la muerte y eso es lo que hace Montaigne en la larga meditación que desarrolló durante toda su vida. La reflexión sobre sí mismo, su «pintura del yo», le hizo comprender que la muerte nos acompaña desde el nacimiento.[40] El filósofo de Burdeos inaugura una concepción de la muerte centrada en el «morir», una concepción que lo considera la forma de ser básica de la vida humana y que más adelante

volverá a aparecer en algunas de las meditaciones filosóficas contemporáneas más importantes, como la que Martin Heidegger lleva a cabo en *Ser y tiempo*.

El punto final a la vida no lo pondremos nosotros. Quizá no sea necesario, porque no somos tan importantes. Apenas un pedazo de tiempo, un «texto» en un universo infinito. Pero la meditación de Montaigne nos enseña que una auténtica «pintura del yo» tiene que hacerse desde la finitud, porque en caso contrario no sería una pintura humana, y el ensayo de la vida sería otra cosa, aunque no sabemos exactamente qué. Lo que sí hemos aprendido es que «ser texto», ser ensayo, es saberse provisional, saberse vulnerable, saber que uno no tiene acceso a referencias absolutas, a faros que le indiquen el buen camino para regresar a puerto, para que le conduzcan seguro en las noches de tormenta. Saber vivir es saber que cada instante es primero y último, que lo que uno ha aprendido en los manuales le sirve para resolver problemas técnicos, pero tiene poco valor en el ámbito de la existencia. No hay camino, ni siquiera caminos, pero ocurre que a veces uno se da cuenta demasiado tarde.

4
Los tres viajes de Descartes

> El «discurso» filosófico de Descartes es durante largos tramos, y en las frases decisivas sobre la certeza de su existencia, una narración autobiográfica de las circunstancias en las que un día llegó a su gran descubrimiento. En sus propias palabras, cabe decir de estos fragmentos narrativos del texto que son una «historia de su alma».
>
> HARALD WEINRICH,
> *Leteo. Arte y crítica del olvido*

Toda la filosofía metafísica occidental ha censurado el placer. Resultan extremadamente raros aquellos pensadores que han realizado su defensa, la defensa de esos momentos que escapan a la lógica y a la dominación de los conceptos. Filósofos como Epicuro, Sade, Diderot... se caracterizan por su marginalidad. Pero hay que distinguir entre «placer» y «goce».[1] Aunque no es una distinción rígida podría decirse que los «textos del placer» son aquellos que aportan al lector una especie de euforia, de comodidad, de reforzamiento en lo que ya se sabe, en lo que ya se conoce, en sus propias ideas, creencias y valores. Por eso, el placer es compatible con la cultura, con los órdenes discursivos, con las gramáticas sociales, morales y religiosas. El placer de la lectura no altera estos órdenes, no cambia la vida de los lectores. Uno disfruta con el texto que está leyendo, y esa noche cerrará el libro, y dormirá a pierna suelta. Las gramáticas absorben el placer, lo «normalizan». El goce, en cambio, es mucho más radical, porque sacude al sujeto que está leyendo, lo divide, lo pluraliza, lo despersonaliza. Es una experiencia que va contra la cultura, contra la gramática, contra el «suelo» que ha sido heredado. Los textos de goce son aquellos que sitúan al lector en una especie de «experiencia límite», o de «situación límite», en la

marginalidad. Son aquellos que provocan insomnio y le parten a uno la vida en dos, o en tres, o en..., que le hacen entrar en contradicción consigo mismo.

El *Discurso del método* fue uno de los primeros textos filosóficos que leí y es un libro al que vuelvo constantemente. En ocasiones, lo abro al azar, y las palabras de Descartes me sacuden como la primera vez. Frente a esas lecturas «escolares» que presentan a un filósofo ordenado, sistemático, a un «metafísico», en definitiva, que no duda existencialmente sino siguiendo un método planificado, Descartes siempre me ha parecido un filósofo capaz de expresar con toda su radicalidad una forma de vida inquieta. Muchos años después, leyendo *El placer del texto* de Roland Barthes, pensé que el *Discurso* era, para mí, un «texto de goce», que el goce del que habla Barthes es lo que el libro de Descartes me provocaba. Tengo la sensación de que hay un exceso de «academicismo» en las lecturas del *Discurso*. Pues bien, ahora se trata de atreverse a profanarlo, de leerlo inocentemente, de emprender una lectura irrespetuosa.

Suele considerarse el *Discurso del método* (1637) como el texto fundador de la modernidad. Sin embargo, en un sugerente libro, el filósofo británico Stephen Toulmin sostiene que no puede comprenderse el cartesianismo si no lo situamos en el entorno histórico de finales del siglo XVI y principios del XVII.[2] Según él, si Descartes dice lo que dice y escribe lo que escribe, es debido a su reacción frente a las tesis de los humanistas de su época, y en especial a los *Ensayos* de Montaigne. Toulmin propone imaginar el paso del siglo XVI al XVII al modo de una gigantesca partida de ajedrez. Si así lo hacemos, podría parecer que Descartes es el que juega con las fichas blancas, y, por lo tanto, el que inicia el juego. Pero no es así. Descartes tiene en sus manos las de color negro. No comienza la partida, sino que contraataca, responde a la jugada de otro. La filosofía cartesiana sería, en una palabra, la respuesta a una supuesta amenaza. ¿A cuál? ¿Qué es lo que incomoda? ¿Qué es lo que teme, lo que le preocupa? La respuesta está clara: el escepticismo, la ambigüedad y la incertidumbre de algunos autores que le han precedido.

No obstante, tengo la sensación de que los lectores —prefiero hablar de lectores y no solo de estudiantes o especialistas, porque a veces parece que un lector, un *simple* lector, no pueda leer un libro como éste—, los lectores, decía, acostumbran a pasar rápidamente de los tres capítulos iniciales del *Discurso del método* al cuarto, como si esos tres primeros fuesen algo prescindible, una especie de propedéutica a algo verdaderamente serio que vendrá después, en el cuarto, que es, como se sabe, el capítulo en el que Descartes formula una *primera* verdad, tan *firme* y *segura* que ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos serán capaces de conmover: el «cogito», *je pense, donc je suis*. A continuación voy a realizar una especie de *epokhé*, de «puesta entre paréntesis» de lo que me han contado o he leído en las historias de la filosofía. Quiero seguir el camino cartesiano *tal como él lo narró*. Se trata de leer el *Discurso,* ni más ni menos, y lo que me propongo es hacerlo ignorando adónde conduce. Voy a leerlo como si se tratara de una especie de novela policíaca, sin saber quién es el «culpable», sin saber quién es el «asesino», sin saber su final. Quizá nos llevaremos una sorpresa, como en las buenas «novelas negras».

La primera frase del texto es espectacular. Todo gran libro tiene una gran primera frase, y éste no es una excepción. Breve, contundente, ya denota la capacidad literaria de su autor, y ofrece el tono de lo que nos vamos a encontrar en las páginas siguientes: «El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo...».[3] No solamente es una tesis epistemológica, sino antropológica. Porque si el buen sentido es lo que está mejor repartido quiere decir que los humanos somos animales de buen sentido, o, como dirá unas líneas después, de razón. Y esta primera frase continúa diciendo: «pues cada cual piensa estar tan bien provisto de él, que incluso los más difíciles de contentar en todo lo demás no acostumbran a desear más del que tienen».[4]

Detengámonos un instante ahí, porque al hecho de estar provistos de buen sentido (o *razón),* Descartes añadirá que los seres humanos nos equivocamos. Dicho de otro modo, parece que para el filósofo francés lo que nos caracteriza no es la razón, sin más, sino más bien el *mal uso* de ella. Los humanos nos equivocamos. Si lo leemos así, la antropología cartesiana resulta mucho más sugerente, porque no se limita a constatar lo obvio, lo

que ha hecho la tradición metafísica, sino a subrayar la dimensión *errática* de la condición humana. De ahí la importancia del método, que es de lo que se ocupará en los capítulos siguientes. Esta dimensión será decisiva para la formación del método, por cuanto la base de ésta, como dirá Descartes a continuación, será la desconfianza en lugar de la presunción.

En los tres primeros capítulos, el filósofo francés narra su educación, sus lecturas, sus viajes, su método y su moral. Para comprender el *Discurso* es necesario viajar con su autor. Vamos a revivir esos años de aprendizaje, vamos a acompañar al joven René en un trayecto que va de su educación a través de sus libros en el colegio de los jesuitas de La Flêche, a sus viajes por el mundo, hasta llegar al *gran* viaje, que no es otro que el descenso al interior de sí mismo. Si así lo hacemos, entonces asistiremos a un *trayecto de formación* que, a diferencia del relato de la caverna de Platón, no está dirigido por guía alguno. En este caso no hay ningún «hombre libre» que acompañe al joven René en sus tres viajes, un hombre libre que le muestre el camino correcto. Se trata de un viaje en solitario. La formación que nos narra Descartes en el *Discurso* es un proceso de autoformación escrito, como él mismo señala, al modo de una fábula, de una historia. Es un viaje en el que su protagonista se da a sí mismo una forma, se inventa una forma y finalmente se convierte en un auténtico viaje de transformación.

Desde el punto de vista de la condición humana, el *Discurso del método* es una autobiografía intelectual, la narración de una de las aventuras más apasionantes que jamás hayan sido contadas en la historia de la filosofía. No es fácil leerlo así, ciertamente, hay demasiados prejuicios en juego, porque Descartes es un filósofo demasiado conocido, es un pensador que se ha «vulgarizado» y sucede que, a menudo, el lector de esta obra, más que en ninguna otra, cree que ya lo conoce suficientemente y no cae en la cuenta de algunos detalles del texto. A diferencia de la lectura de una novela en la que uno no sabe qué le va a contar el narrador, aunque sepa de qué trata, en el caso que nos ocupa es rarísimo encontrar a alguien que no sepa cómo finaliza la historia. Uno comienza a leer y cree saber de qué va el pensamiento cartesiano, y en este caso algo así, lejos de ser un beneficio, es una incomodidad, porque a veces los árboles ocultan el bosque, o, dicho de otro modo, porque queda bloqueada una lectura «vital» de la obra. El lector

del *Discurso* está tan pendiente de llegar al capítulo IV, uno de los más famosos de la historia de la filosofía, en el que aparece la frase que todo el mundo repite («Pienso, luego existo»), está deseando llegar a la formulación del *cogito*, ese principio metafísico que también corresponde a un «yo metafísico», sin tiempo ni espacio, que no suele fijarse suficientemente en ese otro yo, el «corpóreo», que es el actor de los tres primeros capítulos. Aquí el protagonista del relato es ese *yo* que estudia, que lee, que viaja, que piensa, que duda *existencialmente*, porque el lector que no ha sido en exceso influido por las interpretaciones de los manuales de la historia de la filosofía, descubrirá que, de hecho, hay dos sujetos, dos «yoes», en el libro.

El yo más famoso, claro está, es el que sufre la ansiedad de encontrar un punto arquimédico, como dirá en sus *Meditaciones*.[5] Pero ese yo, convertido en verdad firme y segura, no abarca la totalidad del sujeto protagonista del relato. Hay también un yo *literario* que se despliega en el tiempo, que duda *en serio*, de verdad, no metódicamente, que avanza y que retrocede, un yo que parece quedar superado por otro yo, majestuoso, sin espacio y sin tiempo, sin cuerpo ni sexo, que aparece a partir de la IV parte. En las clases de filosofía, este yo metafísico, la sustancia pensante, el sujeto sin cuerpo y sin historia, *devora* al narrativo. Por eso es necesario volver a leer el *Discurso del método*, un texto que rompe los esquemas que imponen los regímenes disciplinarios, y hacerlo lentamente, atendiendo a los detalles, a los márgenes. Si así lo hacemos descubriremos un yo en el que habita una sabiduría de lo incierto, porque es un yo lector. Reivindicarlo es el objetivo que me propongo a continuación.

Como hemos visto hace un momento, el relato de Descartes comienza con una referencia al *buen sentido*, que líneas después equiparará a la *razón*, a la facultad de distinguir lo verdadero de lo falso. Pero sucede a menudo que las grandes frases ocultan aspectos que son decisivos y que se pasan de largo. Es tan potente este inicio del *Discurso* que al lector le suele pasar inadvertido un pequeño detalle que aparece inmediatamente después de esta afirmación. Descartes señala que él se considera «uno más», que no es alguien especialmente dotado, que no ha presumido de su ingenio, y que incluso ha sentido envidia de otros que tienen más memoria o imaginación

que él. Esta idea es más importante de lo que parece a primera vista porque remite al «yo corpóreo» del que hablábamos antes, un yo vulnerable, que se equivoca, que desea y que no culmina sus deseos. En el párrafo siguiente incide en esta idea apelando a la «suerte» y a la «contingencia» de haberse encontrado en situaciones que le han permitido forjarse un método, un camino para avanzar en el conocimiento. Nunca un pensamiento metafísico hará semejantes afirmaciones, porque la contingencia o el azar no son términos cómodos para un sistema cerrado. Lo que aquí narra Descartes es una aventura que, como tal, está sometida a las casualidades, y que su «método» (o su camino) depende en mayor medida más de lo que le sucedió que de lo que planificó, y que, lejos de ser un método como el que estamos acostumbrados, es una especie de «camino de bosque», en el que lo que a Descartes le acontece es fundamental para su formación. Junto a estas consideraciones también nos ofrece un consejo de vida. «Consejo», no «guía»: *siempre procura inclinarse del lado de la desconfianza mucho más que del de la presunción*.[6] Y unas líneas después escribe una de las ideas decisivas para entender su *Discurso*. Una lectura atenta de este fragmento nos mostrará que la interpretación escolar del pensamiento cartesiano cambia radicalmente. Escribe:

> Mas con mucho gusto mostraré en este discurso cuáles son los caminos que he seguido yo, y representaré en él mi vida como en un cuadro, con el fin de que cada cual pueda juzgar de ellos... [...] Así, *mi designio no es el de enseñar aquí el método que cada uno debe seguir para conducir bien su razón, sino solamente el de mostrar de qué suerte he tratado yo de conducir la mía*.[7]

En esta cita aparece la palabra *chemin* (camino), y, en el párrafo siguiente, *méthode*. Es importante no olvidar, para nuestra lectura, la relación entre ambas. Porque de la misma manera que hay dos «yoes», uno existencial y otro metafísico, también hay dos *métodos,* dos *caminos*; por un lado, el biográfico, el del yo corpóreo, y, por otro, el método fundador de la ciencia y la filosofía modernas. No es mi intención sugerir que hay que subrayar uno en detrimento del otro, pero sí es necesario tener en cuenta que las lecturas que uno suele hacer del *Discurso* suelen fijarse primordialmente en el segundo. Creo que no hay duda de que el fragmento que acabamos de leer es claramente biográfico. Es una muestra evidente de

que en la filosofía cartesiana no solamente hay un planteamiento metafísico, o, si se prefiere, «descorporeizado», sino también un factor vital ineludible, un auténtico relato de formación. «Mi designio no es el de enseñar aquí *el* método», dice. En otras palabras, no se trata de ofrecer *un modelo*, no se trata de dar *ejemplo*, sino de transmitir un *testimonio*. Visto desde otro punto de vista, podría decirse también que lo que Descartes se propone tiene algo de «confesión». Además, por si no había quedado suficientemente claro, esta dimensión «confesional» queda corroborada más adelante cuando escribe:

> Mas, al no proponer este escrito sino como una historia, o, si así lo preferís, como una fábula *(fable)* en la que, entre algunos ejemplos que pueden ser imitados, tal vez se hallen también muchos que se tendrá razón de no seguir...

Hay que leerlo en su literalidad. *¡No sigan mi método! Estoy exponiendo mi historia, el camino que yo he seguido*... Ni modelo, ni ejemplo, ni método universal válido para todo el mundo, queda claro que de lo que se trata es de un libro autobiográfico, de un relato al que el lector puede sumarse o bien quedarse al margen. A diferencia del mito de la caverna, no hay deseo de proselitismo, ni pedagogía de la conducción, sino testimonio y narración. Aunque, de todas formas, tampoco hay que echar las campanas al vuelo, porque no hay duda de que también descubrimos en Descartes una «metafísica», pero de eso nos ocuparemos más adelante.

El relato de formación que el filósofo francés nos ofrece en el primer capítulo pasa por tres fases. En primer lugar, la *lectura*. Leer es, según él, dialogar con las mentes más poderosas del pasado, y eso es lo que la asistencia a una de las escuelas más importantes de Europa le proporcionó. Es interesante la relación entre escuela y lectura, o todavía mejor, entre escuela y biblioteca. El relato sugiere algo que los maestros deberían tener muy en cuenta. En el fondo, la escuela es un lugar en el que se va a leer, en el que niños y niñas recibirán *la herencia de una biblioteca en un horizonte disciplinario*: lengua, filosofía, matemáticas, teología, historia... En la escuela, y en la educación formal en general, existe una tensión entre *biblioteca* y *disciplina*. Quizá, y tómese como una nota al margen porque Descartes no sigue estos derroteros, ésta sea una tensión que nunca se podrá

resolver satisfactoriamente, quizá porque el conocimiento humano tiende a la disciplinariedad, que, en definitiva, es lo mismo que decir que tiende al orden, o mejor, a la ordenación. La biblioteca, en cambio, aunque tiene un orden, puede desordenarse, o si se prefiere, puede vivir en un orden provisional.

En cualquier caso, la lectura es imprescindible en la formación, y Descartes reconoce haber sido un gran lector en su juventud. Pero leer no es suficiente. Es necesario ir más allá, hay que abandonar los libros y salir al mundo. Hay que desconfiar de la letra impresa. Aunque, de hecho, eso no significa dejar de leer, porque lo que Descartes nos narra es un *cambio de objeto* de lectura y, en ningún caso, su final. A partir de ahora vamos a asistir a una nueva forma de leer: el *viaje*. La metáfora del viaje es clásica, y Descartes se hará eco de ella. Si antes se conversaba con gente del pasado, con las mejores mentes de la historia, ahora se hará lo propio con otros puntos de vista radicalmente distintos del de uno mismo. Los viajes nos enseñan a relativizar las creencias, nos enseñan a darnos cuenta de que lo que dábamos por supuesto, lo que se creía cierto e indudable, no lo es tanto. Las costumbres nos parecen naturales, cuando no lo son en absoluto. Uno puede pensar de manera distinta a la mía, y seguir pensando con rigor. Podría decirse, aunque de forma un tanto anacrónica, que el *Discurso* es, al menos en este capítulo, un elogio de la antropología cultural, de la alteridad, del pensamiento de los demás, de la crítica al pensar encerrado en uno mismo. Los que tachan a Descartes de solipsista harían bien en releer estos párrafos, porque no hay formación sin lectura y sin viajes. Ahora bien, la lectura del gran libro del mundo tampoco es suficiente. Será necesario un tercer momento, un tercer paso en el proceso de formación, un proceso que es, en el fondo, otro viaje, pero en este caso es un descenso al interior de uno mismo, a la propia subjetividad.

Resguardado del frío y al lado de una estufa, Descartes se encerrará a pensar. Sigue sin abandonar la lectura, pero ahora no leerá ni en los libros ni en el mundo, sino en sí mismo. La habitación en la que se resguarda tendrá una atmósfera adecuada, sin la que no sería posible el pensamiento. No sirve cualquier sitio para meditar. Silencio, tranquilidad del alma, temperatura agradable. No le pueden perturbar las pasiones. Para

comprender el *Discurso* es decisivo prestar atención a estos pequeños detalles. La estufa es importante. Se necesitan un tiempo y un espacio para estudiar, para leer, para escribir, para pensar..., pero no cualquier tiempo o cualquier espacio. Aunque quizá sí que cualquier tiempo y espacio, si cumplen una serie de condiciones, puedan convertirse en una «habitación con estufa», o en un «cuarto propio». Logradas estas condiciones, su meditación le conducirá a una verdad «tan firme y segura que ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos serán capaces de conmover». Pero antes todavía va a ofrecernos dos cosas más que hay que tener presente. Unas reglas para hacer avanzar su razón y una moral para poder resolver sus dudas mientras anda leyendo y viajando.

Conviene analizar con calma la primera observación de esta segunda parte, especialmente en nuestro tiempo, un tiempo en el que lo que se valora es todo lo contrario a lo que Descartes propone. Lo que el filósofo francés señala es que «no hay tanta perfección en las obras compuestas de varias piezas y hechas por mano de diversos maestros, como en aquellas otras en las que ha trabajado uno solo».[8] En efecto, Descartes valora el trabajo personal frente al actual *(sobrevalorado)* trabajo en equipo. Esta reflexión le sirve para argumentar que es necesario volver atrás y empezar de nuevo. No se puede utilizar el trabajo que otros han hecho si es que se quiere hacer algo verdaderamente original, algo bello, algo perfecto. Así pues, borrón y cuenta nueva. Olvidarse de lo que hasta ahora sabemos, y vuelta a empezar. Hay, en este inicio de la segunda parte del *Discurso*, un elogio del trabajo individual que los actuales pedagogos y políticos deberían tener muy presente al elaborar sus planes de estudio. Y eso es lo que Descartes se propone hacer a partir de este momento. Se trata de dejar de lado lo sabido, lo que uno ha estudiado y leído, y volver sobre los propios pasos, para construir un nuevo edificio personal e intelectual basado en la razón. Pero obsérvese que el objetivo de Descartes es edificar una forma de vida, su propia forma de vida. Lo dice claramente:

> Y creí firmemente que, por este medio, conseguiría conducir mi vida mucho mejor que si edificase solo sobre viejos fundamentos, y me apoyase únicamente en los principios por los que me había dejado persuadir en mi juventud sin haber examinado jamás si eran verdaderos.[9]

Puede verse que la filosofía cartesiana está situada, al menos en este punto, en lo que se ha venido en llamar «filosofía como forma de vida», pero eso no significa que se trate de un modelo exportable, que pueda ser el mismo para todo el mundo, porque el *Discurso* es un relato de formación, el relato de *su* formación. Esto se observa a continuación. Nos encontramos aquí otra vez con un fragmento, parecido al que comentábamos antes, en el que Descartes vuelve a decir que *en ningún caso su escrito tiene una pretensión de ser un modelo de vida*. O, en otras palabras, la cuestión autobiográfica regresa al centro de la escena. No se trata de dar consejos a nadie, ni de ser ejemplo de nada, sino de un mero testimonio de su propio viaje, de sus lecturas, de su pensamiento, de sus dudas. Leamos a continuación este segundo fragmento:

> Mi designio jamás se ha extendido más allá de intentar reformar mis propios pensamientos y edificar sobre un fondo que es del todo mío. Y si, habiéndome satisfecho bastante mi obra, os muestro aquí el modelo, no por ello pretendo aconsejar a nadie su imitación. Aquellos entre quienes Dios ha repartido mejor sus gracias, tal vez tengan designios más elevados; mas mucho me temo que éste no sea ya sino demasiado atrevido para muchos. La sola resolución de deshacerse de todas las opiniones que anteriormente han sido aceptadas como creencia propia no es un ejemplo que todos deban seguir.[10]

La conclusión a la que llega Descartes, pues, es doble: en primer lugar, como ya había dicho antes, su objetivo es la construcción de una filosofía sobre un fondo que es del todo suyo. No pretende aconsejar a nadie su imitación. Para ello, y ésta es la segunda idea, es preciso encontrar un camino propio, hay que pensar por uno mismo. Pero él no se ve capacitado para encontrar un «guía» que le conduzca al camino de la verdad. La expresión que utiliza es preciosa y sugerente. Descartes se verá a sí mismo como «un hombre que camina solo y en las tinieblas».[11] Para avanzar en este trayecto, vuelve a pasar revista a su educación, a las asignaturas que estudió y a los libros que le han acompañado. Filosofía, lógica, matemáticas..., ninguna de ellas le va a convencer. Y entonces es el momento en que propone sus cuatro conocidas reglas: en primer lugar, se trata de evitar la precipitación, en segundo lugar, la división de los problemas, en tercer lugar, la ordenación, y finalmente, la revisión general. Lo importante, señala Descartes, no es tener muchos principios, sino solo

algunos pocos, porque a menudo un conjunto de reglas muy amplio lo que hace es proporcionar excusas a los vicios. Al seguir estas reglas Descartes indica que su mente se acostumbraba «poco a poco» a concebir más clara y distintamente sus objetos. Subrayo el «poco a poco», la importancia del tiempo, del tiempo adecuado, de la lentitud. Nietzsche, como veremos, recupera esta idea en el prólogo de *Aurora*: hay que leer lentamente, hay que pensar lentamente. Es necesario tomarse tiempo. También Wittgenstein lo subraya en sus aforismos de *Cultura y valor*.

La segunda parte del *Discurso* termina con una defensa de la «desenraización». Lo importante para avanzar en el conocimiento es la duda, eso está claro, y dudar es separarse de la tierra, del suelo, de la tradición y de la gramática. Ésta es una diferencia importante entre el *relato* y el *libro*. El «animal narrativo» no puede separarse de la gramática que ha heredado, porque el relato lo devuelve a la historia, a la tradición. En cambio, el «ser para el libro», como veremos después, es un cuerpo que quiebra (hasta cierto punto) la gramática, los signos, los símbolos, las normas y los gestos (sociales y morales).

Descartes dedica la tercera parte del *Discurso* a la «moral provisional» *(morale par provision)*. Vuelve a la metáfora de la casa, una metáfora recurrente en su libro. Uno no puede vivir a la intemperie. Para cambiar de casa es necesario, mientras se construye la nueva, tener otra en la que alojarse provisionalmente mientras duren las obras. Eso es lo que el filósofo trata en este capítulo, y a continuación ofrece sus famosas tres (o cuatro) máximas que le van a permitir seguir viviendo y no permanecer irresuelto en sus acciones. Si todo el *Discurso* puede leerse como una forma de vida, este capítulo roza el «arte de vivir». Voy a fijarme especialmente en la primera de las máximas, la que dice que va a obedecer las reglas y costumbres de su país, conservando la religión, y siguiendo las opiniones más moderadas y más alejadas del exceso.[12] Lo que llama la atención es que Descartes valora la herencia recibida, lo que aquí llamamos «gramática», valora la herencia del mundo en el que tiene que vivir. Pero hay un detalle que tiene que servirnos más allá del contexto cartesiano, porque a continuación añade que para saber cuáles son las opiniones que tiene que seguir tendrá que prestar más atención a lo que sus compatriotas

practicaban en lugar de fijarse en lo que *decían*, no solamente porque haya en ellos una ausencia de franqueza, sino por algo más importante: muchas veces se actúa sin saber por qué, desconociendo los motivos (teóricos) de la actuación. Los que ven en Descartes a un racionalista, a alguien que, como Tales de Mileto, mira las estrellas en lugar de la tierra, tendrían que tener presente estas acotaciones. Ahora bien, la herencia gramatical no puede aceptarse sin más, sin una reflexión. Hay herencias envenenadas. De ahí que Descartes opte por aceptar y seguir solamente las opiniones más moderadas, por varias razones. En primer lugar, por su comodidad, pero también porque, como señala, «todo exceso acostumbra a ser malo».

La segunda máxima propone la necesidad de ser resuelto y firme en las acciones, y que cuando uno toma una decisión es necesario ser coherente hasta el final. Hay que ser constante. Lo que aquí interesa es el ejemplo. Porque es fácil comprobar que la dimensión literaria del *Discurso* es tan importante como la estrictamente metafísica. Los ejemplos de la *casa* y de los *viajes* reaparecen en cada esquina. En este caso tenemos a los segundos. Descartes propone imaginarse a unos viajeros perdidos en un bosque. ¿Qué deben hacer para encontrar el camino correcto? No lo sabemos, pero sí podemos pensar lo que *no* deberían hacer. No deben andar dando vueltas, de un lado a otro, porque, como se sabe, en estos casos es fácil volver al principio y no avanzar, sino «caminar siempre lo más recto que puedan hacia un mismo lado, y no cambiarlo por débiles razones, aunque al comienzo no haya sido, tal vez, sino el solo azar lo que les haya determinado a elegirlo». Si así se hace, quizá uno no llegue al lugar al que desea llegar, pero al menos llegará a alguna parte... Este ejemplo del viajero en el bosque le sirve para subrayar que en la vida hay muchos momentos de incertidumbre, y que en ocasiones uno no sabe cuál es el camino correcto que hay que tomar. En tales casos hay que abandonar la noción de «certeza» y abrazar la de «probabilidad».

La tercera máxima, como se ha señalado repetidamente, es de inspiración estoica. Es un consejo de sentido común, pero que no se suele tener demasiado en cuenta. El orden del mundo es difícil de modificar, por no decir imposible. Por eso lo que hay que hacer es cambiar los deseos, la relación con el mundo. Porque, de hecho, en el lugar y en el tiempo en los

que me ha tocado vivir me encuentro en situaciones físicas, intelectuales y morales que no puedo transformar, que son imposibles de transformar. Lo que debo hacer en estos casos es cambiar mi relación con ellas, porque el bien y el mal no se encuentran en «las cosas» o en «los acontecimientos» sino en mi «relación» con ellos. Descartes señala algo que a menudo también se olvida, a saber, que estas transformaciones de sí no pueden llevarse a cabo si no es a través de «largos ejercicios» y «meditaciones reiteradas».[13]

La cuarta máxima, a modo de conclusión, no hace más que insistir en el «proyecto racionalista». Se trata, como señala el propio autor, de persistir en el uso de la razón y en el método que él mismo se había prescrito. Es posible que para muchos sea ésta la más típicamente «cartesiana» de las cuatro, pero si nos atenemos a lo dicho por Descartes al inicio del capítulo, ni él mismo estaba del todo seguro de considerarla al mismo nivel de las demás. Así, una vez «provisto» de estas máximas (y de las verdades de la fe que nunca ha abandonado), Descartes va a continuar sus viajes. Saldrá de su habitación «caldeada» y volverá a «leer» en el gran «libro del mundo», al considerar que la mejor manera de seguir avanzando en el conocimiento es conversando con los demás, con los «extraños». El viajero emprende entonces una ruta por el mundo que durará nueve años. Y, otra vez, Descartes nos da una acotación, aparentemente banal, que debería tenerse en cuenta. No se trata, dice, de ser «actor» sino «espectador». Es necesario mirar el mundo para ver si hay en él algo que me pueda ayudar en mi formación. Esa observación del mundo le permite seguir dudando, pero, como siempre se dice, y Descartes lo subraya, no al «modo escéptico» que es una duda sin fundamento, sino para intentar alcanzar algo firme.

Detengámonos un momento aquí. Se trata de una duda metódica, claro está, pero no por eso es menos radical. Uno tiene la sensación de que la duda cartesiana no es tomada en serio, como si se tratara de una duda falsa. Obviamente cuando se plantea así es porque la duda verdadera, la existencial, la auténtica, es la de los escépticos. Pero ¿por qué es así? ¿Por qué consideramos más *vital* la duda escéptica? Y la respuesta, desde la perspectiva que aquí se adopta, es que ésta no es más vital, sino todo lo contrario. La duda cartesiana es auténtica. El método no le restringe fuerza.

Descartes señala que al dudar a veces saca conclusiones que estima que son ciertas, aunque sea la conclusión de que nada es cierto. Y, otra vez, utiliza la metáfora de la casa. Si derribamos una casa vieja no siempre desechamos los escombros, al contrario, en repetidas ocasiones los reutilizamos para construir la nueva. Nunca empezamos de cero. Se ha repetido que el proyecto cartesiano es tan metafísico que no acepta nada heredado, que busca el origen desde la «nada». Pero si leemos atentamente vemos que se pone en duda, se destruye, se derriba, pero se sigue edificando «desde» esos escombros, porque son los escombros los que le van a permitir avanzar en su sabiduría. Pero, a pesar de todo, no se ha alcanzado (todavía) una verdad «firme y segura». Será necesario un último viaje, el interior. ¿En qué consiste?

Estamos en el capítulo IV. Vamos a seguirle en este tercer viaje. Aquí el «yo» se transforma y aparece un yo «puro». Va a «fingir» que no tiene cuerpo alguno, va a «fingir» que no hay mundo, ni una situación en la que se encuentra. Descartes necesita estas «ficciones» para su propósito: establecer una primera verdad indudable. Pero otra cuestión muy distinta es si son existencialmente posibles. ¿Es posible cualquier ficción? ¿Es posible imaginarse cualquier cosa o bien hay cosas que para un ser finito son inimaginables? Para él la respuesta es afirmativa. Él está convencido de que tales juegos, tales ficciones son posibles y afirma, categóricamente, que puede poner entre paréntesis su condición corpórea. Nos hallamos ante el denominador común de todo pensamiento metafísico. Pero sucede que si tiene razón y es posible la ficción de la *descorporeización*, de la *desmundanización*, de la *desituacionalización*, entonces la condición lectora, narrativa, interpretativa queda definitivamente fuera de combate. El «yo» del cogito es un yo que ya no lee, y que, por lo tanto, también ha abandonado las interpretaciones y las situaciones vitales. Para el tema que nos ocupa, lo de menos es el contenido del cogito, lo importante es su *función*: proporciona *firmeza* y *estabilidad*. Descartes no esconde sus cartas. Al contrario, no teme mostrarlas. Y no se anda por las ramas. El *cogito* ofrece una guía, un fundamento, un apoyo *absoluto*, libre de los peligros del relativismo y del escepticismo. Ésta es la aportación más importante de Descartes al pensamiento metafísico: su imagen del sujeto, un sujeto fuerte,

autónomo, libre de las contingencias del tiempo y de la historia. Parece, a partir del capítulo IV del *Discurso del método*, que Descartes abandona definitivamente la incertidumbre. Pero de nuevo aparece *algo* que no tendríamos que olvidar, una «huella de lo incierto» que rompe la totalidad del edificio metafísico y que Emmanuel Levinas mostró en su libro *Totalidad e infinito* (1961).[14]

Descartes necesita demostrar la existencia de Dios para no incurrir en el solipsismo. Vamos a centrarnos en uno de sus argumentos, pero lo haremos, como decía, con la ayuda de Levinas. Descartes empieza haciendo referencia de nuevo a la duda. Si hay *duda* es que hay *imperfección*. Si mi ser fuera perfecto no podría dudar. Solo puede hacerlo un ser finito. Esta es su primera tesis. Pero entonces, si tengo la idea de un ser perfecto, ¿de dónde procede? ¿Puede nacer de mí mismo? ¿Puede un ser imperfecto tener la idea de un ser perfecto? Porque no se puede haber obtenido de la nada... De ahí Descartes deduce que la única posibilidad es que la idea de un ser perfecto haya sido puesta en él por ese mismo ser perfecto. No hay otra posibilidad. Este argumento puede leerse al modo metafísico, ciertamente, pero Levinas lo lee al modo ético.

El prólogo de *Totalidad e infinito* está dedicado básicamente a mostrar la violencia de la Totalidad, una violencia que ha dominado por entero la filosofía occidental, como ya mostró el *maestro* de Levinas, Franz Rosenzweig en su obra *La estrella de la redención*. Levinas se pregunta si hay alguna experiencia que rompa la Totalidad, y su respuesta es afirmativa: la exterioridad, la trascendencia en el «rostro» *(visage)* del otro, un rostro que no se ve, que no puede ser capturado por la visión, que es el sentido prioritario de la tradición ontológica occidental desde los griegos. A esta exterioridad Levinas la llama *infinito*. Es lo infinito, lo que irrumpe «inadecuadamente», lo que quiebra la Totalidad, lo que rompe el Ser. Esto significa que la Totalidad no puede englobarlo ni organizarlo. Lo infinito «desempalabra» la lógica de la Totalidad. Aquí Levinas acude a Descartes. Lo infinito rebasa el pensamiento que lo piensa: «En la idea de lo infinito se piensa eso que queda siempre exterior al pensamiento».[15] Propiamente hablando, lo infinito no es una experiencia, no puede expresarse en términos de experiencia. Ésta es la tesis central. Hay una idea que remite a

algo exterior a ella misma, que está en mí, pero que no puedo dominarla, que no puedo englobarla, que me supera. Es la misma «infinición» *(infinition)* la que hace imposible la experiencia (objetiva).

Pensémoslo de otro modo, al modo de la lectura, al modo de lo literario. Si así lo hacemos nos percatamos de que lo infinito, mejor dicho, la «idea» de lo infinito, abre una grieta en la Totalidad, y, al hacerlo, rompe la lógica compacta de la metafísica, una lógica de la claridad y de la distinción, como ya hemos visto, y muestra una vez más que lo incierto no es fácilmente eludible, quizá podría decirse que es imposible de eludir, que en los grandes sistemas metafísicos está presente (solapadamente), incluso en esos casos, uno se da cuenta de que hay ideas que contienen «más de lo que contienen», de que «eso», ese «más», ese «plus» que no puede ser englobado, hace estallar los cuadros de lo que se piensa, de lo pensado, significa superar las barreras de la inmanencia sin que sea posible la reconstrucción. En todo sistema hay grietas, intersticios, espacios en blanco, silencios que inquietan, que estorban, que expresan una exterioridad que nunca podrá ser borrada. Ésta es la lectura que desde Descartes, y con la ayuda de Levinas, puede ayudarnos a comprender la condición lectora.

Leer es atreverse a enfrentarse a algo «extraño», a una alteridad que no se puede comprender y que desafía al lector. Cabe subrayar que lo extraño no ha sido tradicionalmente un problema filosófico importante; todo lo contrario, a menudo los grandes sistemas lo han olvidado, quizá por su propia naturaleza de «extraño». El filósofo alemán Bernhard Waldenfels se ha ocupado extensamente de esta cuestión. Él distingue entre una extrañeza «relativa» y una «radical». La primera depende de nuestras limitaciones, como sucede en el caso del aprendizaje de una lengua extranjera. Es «relativa» porque puede dejar de serlo. La segunda, en cambio, no puede asimilarse y niega toda posibilidad de apropiación. En sentido estricto, no encontraremos esta forma radical de lo extraño hasta después de Hegel, con autores como Feuerbach, Kierkegaard y Nietzsche, y, de una manera más acabada, hasta el siglo XX, con Georg Simmel, Edmund Husserl, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno y el ya citado Emmanuel Levinas. Lo

interesante del análisis de Waldenfels es que, según él, «la extrañeza penetra en todos los órdenes que hacen posible nuestra existencia», porque «ningún orden descansa enteramente sobre sí mismo».[16] Si esto es así, entonces, ¿cómo afecta lo extraño a la lectura?

A menudo leer se comprende como una búsqueda de sentido, como un intento de alcanzar *el* sentido *real* del texto. Pero desde la perspectiva que ofrece la interpretación que Levinas hace de Descartes, eso no es posible. Todo sentido conlleva una perspectiva que es insuperable, que es también inevitablemente conflictiva. Existe el sentido, pero no un *único* sentido, porque para los seres finitos, para los seres lectores, el sentido solamente puede desplegarse sobre un trasfondo de sinsentido.[17] Por supuesto, se nos dirá, que ahora el *Discurso del método* anda ya muy lejos. Pero Descartes ha sido un estímulo. Hay que recordar que, como mínimo en dos ocasiones, el filósofo francés subrayó que su objetivo no era indicar a nadie la senda del pensar sino solamente confesar cuál había sido la suya. Ahora, después de caminar a su lado, es necesario también separarse de él e iniciar nuestra propia andadura.

5
Los peligros de la ficción
Don Quijote, Emilio y Madame Bovary

El Quijote es un cuento de hadas.

VLADIMIR NABOKOV,
Curso sobre el Quijote

Leer una novela es situarse en una zona sombría, en un ámbito de ambigüedad. ¿Qué posición moral toma un novelista? No lo sabemos. A diferencia de otros géneros, de otras formas de escritura, la novela no nos lleva fuera del mundo, no nos aleja de la cotidianidad, todo lo contrario, nos introduce en ella, y, sin embargo, nos mantiene en la duda, en la inquietud de no saber, o de saber que no se sabe. La ambigüedad de la novela es producto de la estructura de la condición humana, una estructura que no puede eludir las situaciones y las relaciones. Por eso la novela, en mayor medida que la tragedia o la poesía, es el género que corresponde más a lo humano, porque es la que muestra sin rodeos su condición temporal.[1] Ahora bien, los seres humanos suelen soportar mal la ambigüedad de sus vidas, y los lectores de novelas pueden iniciarse en un sendero difícil de sobrellevar. Las novelas son peligrosas.

Si leemos el *Quijote* intentando reconciliar las aventuras de Alonso Quijano con la realidad, o la supuesta realidad, no podemos entender ni el libro de Cervantes ni ningún otro clásico de la literatura, porque una novela es, en ella misma, un mundo de ficción que no coincide con el mundo real, si es que algo así —el mundo real— existe. Esto es obvio, pero no obstante, no lo es tanto el hecho de que sin la ficción muchos aspectos de este mundo en el que somos y en el que vivimos, resultan imposibles de comprender.[2] Leemos la primera novela, la que pone en jaque el proyecto metafísico

tradicional que se había iniciado con Parménides y Platón, una novela trata del flujo de la vida, de su devenir, de sus contradicciones y de sus ambigüedades, y sobre todo de uno de ellos: la relación entre la lectura y la realidad. Don Quijote problematiza la misma noción de verdad y, por lo mismo, la de considerar el hecho de que la ficción no es simplemente algo falso, sino aquello que escapa a la dicotomía verdadero-falso.

Voy a hablar del *Quijote* como un simple lector, como alguien que lee un texto venerable. Lo más sencillo sería considerar que nos encontramos frente a un loco que lee libros de caballerías, que se le seca el cerebro de tanto leer, y que se lanza al mundo a deshacer entuertos al modo de los héroes protagonistas de sus libros. Pero quizá sea interesante desplazar la cuestión hacia otro lugar, quizá la cuestión *pueda* ser otra, porque lo que en el *Quijote* se dirime no es solo la locura, o no, de Alonso Quijano, sino el hecho de si es posible contemplar el mundo sin textos, sin escritura o, en una palabras, sin libros. Quizá entonces la cuestión no sea tan sencilla, y la ruptura entre el mundo y el texto no sea tan evidente, quizá los seres finitos necesitamos textos no solamente para comprender el mundo sino para vivir, para crearnos una «forma» de existencia. Quizá incluso Don Quijote sea el lector que todos llevamos dentro, o quizá no.[3] Es posible que nada sea exactamente así, porque al fin y al cabo depende del estado de ánimo de quien lee la novela, pero, en cualquier caso, la pregunta que me inquieta siempre es la siguiente: ¿se puede mirar directamente al mundo sin ningún tipo de mediación? ¿Acaso toda visión del mundo y toda formación de una vida no es, de una manera u otra, una «formación ficcional»? O todavía mejor, ¿acaso una visión del mundo no es eso, una forma y, por lo tanto, una perspectiva, y lo que Cervantes narra no es sino ese juego de perspectivas que comienza a hacer mella en la modernidad y que alcanzará su máxima expresión en la filosofía y la literatura del siglo XX: Kafka, Joyce, Proust, Woolf, Mann, Musil, Broch, y tantos otros... Dice el filósofo judío Martin Buber que el verdadero carácter de una época se reconoce sobre todo en la relación que se establece entre ficción y realidad.[4] Pues bien, aquí se podría sostener algo parecido respecto a la lectura. ¿Acaso la relación entre la realidad y el acto de leer marca no solamente el «espíritu» de una época sino también la forma de ser de uno mismo?

Don Quijote es un «ser lector» que no puede ver el mundo de otra manera si no es a través de la literatura, es el individuo que no solo no puede dejar de leer, sino también que no puede formarse sin imitar a sus héroes, a los personajes de las novelas que ha interiorizado de tal forma que, aunque los libros acaben en la hoguera, él ya se sabe de memoria: «Ea, pues, manos a la obra: venid a mi memoria, cosas de Amadís, y enseñadme por dónde tengo que comenzar a imitaros».[5]

Don Quijote es un ser mimético, uno de los más grandes de la historia.[6] Aunque Cervantes nunca nos dice explícitamente la razón que causa la locura de su personaje después de pasarse día y noche leyendo, lo cierto es que el pobre Alonso Quijano tiene un vicio que puede resultar peligroso: la lectura de libros de caballerías. Es un lector compulsivo de la literatura popular de su época, un lector que es incapaz de ver el mundo sin la mediación de sus libros.[7] Pero a Quijano no le pasa nada más que lo que le sucede a cualquier lector empedernido, a saber, que la gente le dice que salga al mundo, que viva, pero sin llevarse los libros, que los deje en casa y que se olvide de ellos, que olvide las historias que no le han dejado dormir porque son peligrosas. Ahora bien, ¿es eso posible? ¿Son la lectura y la vida cosas distintas?[8] Cualquier lector comprende lo que le sucede a Alonso Quijano, cualquier lector sabe que es imposible dejar de leer y abandonar los libros, porque éstos ya no están en la biblioteca, sino en sí mismo, inscritos en su cuerpo. El lector «de verdad» los ha «incorporado», por eso le da igual, en el fondo, que los quemen.

Cuando sale al mundo Alonso Quijano, ahora ya convertido en Don Quijote, viaja con sus libros, porque sabe de memoria qué dicen y cuál es su «modelo formativo», a quién tiene que imitar. Don Quijote ve el mundo a través de los libros, y por eso sabe lo que tiene que hacer, porque sus héroes le indican el camino. Él se limita a hacer lo que ha leído, lo que está convencido que haría Amadís de Gaula, y por eso también le pasa lo que le pasa. Si no se queja del dolor, por ejemplo, es porque sabe que eso no está permitido a los caballeros andantes: «Así es la verdad —respondió Don Quijote—, y si no me quejo del dolor, es porque no es dado a los caballeros andantes quejarse de herida alguna, aunque se le salgan las tripas por ella».[9] Si por un extraño viaje en el tiempo Platón hubiera podido leer el *Quijote*, si

hubiese podido leer las aventuras y desventuras de Quijano, se hubiera convencido del todo, si es que no lo estaba todavía suficientemente, de que es necesario expulsar a los novelistas de la educación para que las jóvenes generaciones no enloquezcan.

La antítesis de Don Quijote es Emilio, el niño al que Rousseau, en su novela pedagógica, prohíbe leer, porque la lectura es peligrosa para la infancia. Emilio no debe leer, si acaso solamente le será permitida una novela: *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe.[10] Para Rousseau, el objetivo de la educación no es el aprendizaje de unas materias, sino de la vida. No se trata de enseñar (y aprender) un oficio, sino de «enseñar a vivir». Ésta es la primera lección del maestro, pero para ello es necesario desconfiar de la lectura. Rousseau repite constantemente: *leer es peligroso*. La pedagogía moderna es una educación temerosa con la lectura. De lo que se tratará ahora es de olvidarse de leer libros y empezar a leer el mundo. Por eso, frente a la lectura o la memoria, Rousseau plantea una defensa radical de la experiencia: «No deis a vuestro alumno ninguna clase de lección verbal, solo debe recibirlas de la experiencia».[11]

Parece extraño que un educador y filósofo de la talla de Rousseau no tenga en cuenta la «inevitabilidad de las mediaciones». ¿Acaso podría haber experiencia sin lección verbal? O, incluso todavía mejor, ¿sin lección narrada? Porque no es solamente el lenguaje la condición de posibilidad de la experiencia del mundo y de la configuración de la vida, también lo es la gramática, y, en ella, habitan historias. Quizá alguna vez los seres humanos abandonen explícitamente la lectura de los libros, pero nunca podrán abandonar la «dimensión narrativa» de su existencia, porque no hay experiencia posible sin mediaciones ni secuencias gramaticales.

En la gran novela de Gustave Flaubert, *Madame Bovary*, vuelve a tenerse en cuenta, como en *Don Quijote*, esta «inevitabilidad». Los dos personajes, tanto el Caballero de la Triste Figura como la joven Emma, viven el drama de querer imitar lo que los personajes de las novelas que leen les enseñan. No se trata solo de su imaginación, sino también de querer realizar esos deseos.[12] Es posible que pueda hablarse de un «querer sin voluntad», o al menos sin una voluntad explícita. Los auténticos deseos no son decisiones que uno toma libremente, porque uno no decide desear,

simplemente desea. El deseo nace al margen de los intereses del «sujeto del deseo». En el capítulo 5 de primera parte de *Madame Bovary*, Flaubert escribe:

> Antes de casarse, Emma había creído estar enamorada; pero como la felicidad que esperaba de aquel amor no había hecho su aparición, pensó que se había equivocado. Y se preguntaba intrigada qué es lo que había que entender concretamente en la vida por palabras como *dicha*, *pasión* y *ebriedad* que le habían parecido tan hermosas en los libros.[13]

Las (posibles) diferencias entre Emma Bovary y Don Quijote se observan con claridad en este fragmento. Mientras que, en algunos momentos, uno tiene la sensación de que el Caballero es incapaz de darse cuenta de que la «realidad» es distinta a su modo de verla, y, pesar de las objeciones de Sancho, responde reafirmándose en su visión (delirante) del mundo, a Emma le sucede todo lo contrario. Madame Bovary sospecha que quizá sea ella la que está equivocada, que lo que había leído en sus libros no se ajustaba a lo que le sucedía en la vida real. ¿Acaso leyó mal? ¿No entendió bien las palabras que decían los libros? Lo decisivo es que Emma se percata de que lectura y vida a veces no coinciden, algo que Don Quijote es incapaz de ver.

Sin embargo, a pesar de sus diferencias, lo que Cervantes y Flaubert enseñan, y Rousseau parece haber olvidado, es que el ser humano es un ser de mediaciones y la lectura es una de ellas, la más importante. De forma consciente o no, a veces sin darnos cuenta, en otras ocasiones confundiendo realidad y ficción, siempre vemos el mundo a través de historias, de relatos y de personajes que hemos heredado de nuestra primera infancia y que después hemos revisitado de forma más o menos voluntaria. Esa vuelta a los relatos mediadores se ha producido no solamente a través de otras lecturas, de nuevas lecturas, sino también en el cine, en los cómics, en la música, o simplemente en las conversaciones, en la publicidad y en los símbolos con los que nos encontramos en la vida cotidiana.

Cervantes y Flaubert nos enseñan que la distinción entre «dentro» y «fuera» es problemática, por no decir errónea, porque cuando leemos historias estamos al mismo tiempo dentro y fuera de los relatos, somos nosotros mismos y otros, somos los personajes que leemos, somos «los

otros de nosotros mismos». Por eso nos seduce la ficción.[14] El conocimiento del mundo que ella nos proporciona no es pura y simplemente conocimiento, sino una forma de sabiduría. Escribe Milan Kundera:

> Comprender con Descartes el ego pensante como el fundamento de todo, estar de este modo solo frente al universo, es una actitud que Hegel, con razón, consideró heroica.
>
> Comprender con Cervantes el mundo como ambigüedad, tener que afrontar, no una única verdad absoluta, sino un montón de verdades relativas que se contradicen, poseer como única certeza la *sabiduría de lo incierto*, exige una fuerza igualmente notable.[15]

El *Quijote* no expresa una posición moral sino un interrogante existencial. Desde una perspectiva metafísica, para vivir es necesario distinguir con claridad el bien del mal. La metafísica defiende la necesidad de encontrar un «punto arquimédico» que permita resolver la ambigüedad de las situaciones en las que uno se halla. Es necesario que alguien tenga razón y, por lo tanto, poder abandonar la incertidumbre. La metafísica es incapaz de soportar la relatividad del mundo y de la vida, es incapaz de sobrevivir en la ausencia de un Juez Supremo, por eso no puede comprender el arte de la novela, la sabiduría de lo incierto que fluye en la gran obra de Cervantes. Según Kundera, el escritor castellano inaugura una tradición, la novelística, que encontrará eco en Flaubert, Kafka, Musil o Broch. «¿No es el propio don Quijote quien, después de tres siglos de viaje, vuelve a su aldea transformado en agrimensor?»[16]

Desde la *Poética* de Aristóteles se había distinguido entre la «historia» y la «poesía», entre lo que había sucedido realmente, y lo que no había tenido lugar. La poesía podía deleitar al lector, pero debía también instruir, su mensaje tenía que ser moralmente bueno.[17] Pero ¿cuál es exactamente la novedad de la ficción? Para que un texto en prosa pueda ser llamado *ficción* es necesaria la complicidad del lector. Éste sabe que se halla ante algo fruto de la imaginación del autor y, sin embargo, su empatía con la trama es total. Sufre y goza con los personajes, suspende sus juicios morales, es «como si el lector entrara en el molde vacío del entorno que describe el libro y mirara a través de los agujeros que le sirven de ojos».[18] La verdad de la ficción es subjetiva y afectiva al mismo tiempo. A diferencia de otros discursos, por ejemplo los científicos, la lectura de los relatos de ficción ofrece una mirada sensible del mundo, una especie de «construcción *afectiva* de la realidad».[19]

La verdad de la ficción es prosaica. No se trata de una verdad ejemplar, imitable por su grandeza, sino una verdad con minúsculas que muestra las contradicciones de una vida, sus pequeños detalles que pasan a menudo inadvertidos. La ficción muestra la tristeza de las pérdidas, la sonrisa y el humor de los sucesos. La ficción no se ocupa del Bien, sino de la bondad, es el lenguaje de las representaciones, de los afectos, de las respuestas. «En contra de lo que podríamos pensar, con la ficción no nos deleitamos por intentar escapar de la realidad, sino porque nos atrae otro tipo de realidad: la verdad emocional subjetiva, la verdad sobre nosotros mismos.»[20]

Ese apasionamiento por la lectura, por el mundo de la ficción desde la infancia es algo que a un lector de verdad no le resultará extraño. Cuando leemos la historia de Emma Bovary y su modo de tratar con los relatos que le cuentan, con las bibliotecas y los libros, nos sentimos perfectamente reflejados en las palabras de Flaubert. El autor muestra con maestría el riesgo y el desafío que para muchos niños y adolescentes suponía la lectura. Escuchar historias, por ejemplo, siempre ha sido un «programa» pedagógico de primera magnitud. «Todos los meses», escribe Flaubert, «venía al convento una solterona que se quedaba allí durante una semana repasando la ropa blanca.» A veces, «las pensionistas se escapaban de clase para estar con ella. Se sabía de memoria algunas canciones galantes del siglo pasado, que cantaba entre dientes, sin dejar de darle a la aguja. Contaba historias, traía noticias, recogía recados y encargos para hacer en la ciudad, y a las mayorcitas les prestaba, a escondidas, alguna novela que llevaba siempre metida en los bolsillos del delantal, y cuyos largos capítulos la propia señorita devoraba en las pausas de su tarea».[21] *A escondidas*... En efecto, la lectura siempre ha tenido un punto de desafío, de transgresión. Y, como escribe Flaubert, la señorita *devoraba* las novelas. Éstos son dos aspectos decisivos para comprender el sentido de la lectura como forma de vida. Los lectores no solo leen, además devoran historias, porque su vida resulta impensable sin ellas. Un lector no utiliza una novela para pasar el rato, o, lo que sería peor, para «matar el tiempo», sino para continuar vivo, porque le parece imposible (muchas veces de forma inconsciente) que su vida pueda ser vivida sin estar acompañada de un libro, o, al menos, de un «contador de historias».

Observamos cómo Flaubert señala que Emma, que tenía quince años, se ponía las manos perdidas «con el polvo procedente de las viejas bibliotecas». Y más adelante añade: «Algunas de sus compañeras traían al convento libros de aventuras que les habían regalado por Navidad. Tenían que esconderlos y no era fácil; los leían en el dormitorio».[22] De nuevo el secreto de la lectura, y además en este caso el dormitorio, aquel espacio del que después Proust dirá que es el que uno necesita para realizar actos íntimos, entre los que se encuentra, claro está, la lectura. En todos los casos uno siente el inmenso amor a la lectura, al placer secreto de leer.

La actitud de Emilio, en cambio, es completamente distinta. En esta «novela pedagógica» hay una desconfianza hacia la palabra escrita, y un privilegio de los hechos y de la experiencia. Las palabras se olvidan; los hechos, en cambio, permanecen sin querer, a veces a pesar nuestro, en la memoria. Por esa razón, una buena educación tiene que ser experiencial, no literaria, no lectora.[23] Rousseau admite que Emilio podrá leer, pero solamente cuando la lectura le sea útil, no antes, porque una lectura a destiempo, una lectura excesivamente temprana, solo sirve para provocar el aburrimiento. Y la edad que Rousseau fija son los doce años. La lectura es el azote de la infancia.[24] «El abuso de los libros mata la ciencia. Creyendo saber lo que se ha leído, uno se cree dispensado de aprenderlo. El exceso de lectura», escribe Rousseau, «solo sirve para hacer ignorantes presuntuosos. De todos los siglos de literatura, ninguno hay en el que haya leído tanto como en éste, y en el que se fuese menos docto. […] Tantos libros nos hacen descuidar el libro del mundo.»[25]

Si hay ficción el peligro de la deformación es una presencia real, y ese peligro está presente en Don Quijote bajo la forma de la locura y en Emma bajo la forma de su fracaso matrimonial con el doctor Charles Bovary. Don Quijote no es un hombre ejemplar, un modelo que tiene que ser imitado, sino alguien bondadoso que se preocupa del dolor de aquellos que sufren siguiendo el modelo que le indican sus héroes que ha incorporado y que viajan con él. El *Quijote* está lleno de pasajes en los que Cervantes subraya esta dimensión compasiva de su Caballero. En cualquier caso, en un relato de ficción se debe subrayar su ineludible ambivalencia, y, en el caso que nos ocupa, la de las andanzas por las tierras de La Mancha de un lector de

novelas de caballería que se ha vuelto loco de tanto leer. Pero para el lector actual hay un choque inevitable entre la imaginación y el mundo. Don Quijote no resuelve satisfactoriamente este encuentro. Él es el alma de la ficción.

La ficción es un elemento fundamental para la formación de sí, por eso Cervantes es mejor pedagogo que Rousseau, y quizá el gran problema de la educación occidental moderna ha sido centrarse en el *Emilio* en lugar de hacerlo en el *Quijote* o en *Madame Bovary*. La contraposición entre Cervantes y Descartes que lleva a cabo Kundera en *El arte de la novela* quizá no sea tan decisiva como ésta. Es más importante, desde una perspectiva pedagógica, la que descubrimos entre Cervantes y Flaubert, por un lado, y Rousseau, por otro. No hay forma sin ficción, no es posible formar una vida, la propia o la de cualquier otro, sin la ficción, y no hay formación sin lectura, sin mediaciones, sin historias, sin herencias, sin perspectivas, porque el efecto que produce la ficción que Cervantes inventa es la identificación emocional del lector con una serie de personajes, que adoptan distintas máscaras. Y tampoco hay coherencia en la ficción, sino incertidumbre. Una formación en la ficción y a través de la ficción es la única formación existencial posible. ¿Qué somos? ¿En qué consiste el yo? A principios de la modernidad esta pregunta fundamental aparece en toda su radicalidad. Don Quijote y Sancho piensan, pero no acaban de comprender el mundo, y no solamente el mundo, sino tampoco la verdad de su yo. Eso es lo que los primeros novelistas europeos percibieron y captaron, esta nueva situación de la realidad humana, y «sobre ella fundaron el arte nuevo, el arte de la novela».[26]

¿Qué tipo de sabiduría encontramos en el *Quijote*? Una sabiduría de lo incierto que se expresa en un aspecto fundamental: *el humor*. Es necesario pensar esta cuestión con un poco más de detalle. La sabiduría de lo incierto nace y sobrevive en el espíritu del humor. La filosofía metafísica y la pedagogía moderna desconocen este «espíritu», andan vacías de humor. Éste es uno de sus fracasos. Echamos de menos el humor en Descartes o en Rousseau. Emilio no ríe. Tampoco aparece el humor en Kant o en Hegel, ni en Marx. En cambio el humor es la base de la gran novela de Cervantes, y también la de otros grandes escritores del siglo XX, como es el caso de

Kafka, que se moría de risa al leer *La transformación* a sus amigos; de Joyce, que en el *Ulises* dibuja una inmensa broma, y de Beckett, que inunda de carcajadas el camino de campo en el que Vladimir y Estragón esperan a Godot.

¿Por qué es tan importante el humor? Lo que aporta la comicidad a la sabiduría es la defensa de un ámbito en el que no hay verdades absolutas. La metafísica es incapaz de reír, tampoco Dios se ríe.[27] Hay demasiada seriedad en la tradición filosófica occidental, y una pedagogía que quiera enseñar a vivir, como pretendía Rousseau en el *Emilio*, también tendría que enseñar a reír y sobre todo a sonreír, pero para ello es necesario alejarse de los absolutos. Es comprensible que la filosofía que pretende capturar el mundo en un «sistema» no pueda dar cuenta de lo cómico, porque lo que este fenómeno aporta a la condición humana es la incongruencia. El ser humano vive en un estado de discrepancia cómica respecto al universo, y esto es lo que hace posible que Don Quijote se convierta en una potente encarnación del «espíritu del humor»[28] Hay un elemento «satánico» en la risa,[29] de ahí la dificultad que tienen los grandes sistemas metafísicos para considerarla. Lo cómico necesita de un mundo prosaico, del mundo quijotesco o kafkiano. Cervantes envió al *Lector* de la Triste Figura a deshacer entuertos y, como señala Kundera, «el mundo se abrió ante el caballero andante en toda la desnudez cómica de su prosa».[30]

Un pensador que sí se ha ocupado del humor inspirándose en Don Quijote es Henri Bergson.[31] En su ensayo titulado *La risa*, Bergson analiza la figura del caballero andante para establecer la significación de lo cómico. Vamos a verlo a continuación, pero antes recordemos las líneas generales de su argumentación. En primer lugar, empieza señalando cómo este «pequeño problema» ha sido un «impertinente desafío para la filosofía» desde Aristóteles, y lo que Bergson propone es olvidarse de dar una definición, y observar la risa «como algo vivo». La primera tesis que preside el ensayo es que no hay comicidad fuera de lo humano. Un paisaje, un animal o un sombrero pueden ser bellos, feos o sublimes, pero no cómicos. La segunda tiene que ver con la insensibilidad. Uno puede reírse de alguien que le inspire compasión, pero en tal caso, por unos instantes, debe olvidarse de ella. Y finalmente, según Bergson, la risa es un fenómeno social. No habría

comicidad si nos sintiéramos aislados.[32] La risa es siempre la risa de un grupo, implica una complicidad, es contagiosa. El medio «natural» de la risa es la sociedad, y su función es social. No darse cuenta de este hecho ha impedido comprender lo cómico de forma adecuada.

Pero todavía hay más, porque la causa de la risa es la involuntariedad. Nos reímos de alguien en una situación en la que algo involuntario sucede. Bergson es un amante de *Don Quijote*, y la gran novela de Cervantes está llena de este tipo de situaciones. Don Quijote es extremadamente lógico. Siempre tiene una respuesta adecuada a las preguntas de Sancho, o de cualquier otro que se cruce en su camino. Él sabe en todo momento lo que tiene que hacer, y si algo sale mal, lo que evidentemente ocurre con frecuencia, siempre tiene a mano una explicación lógica que todavía hace más cómica la situación. Uno de los ejemplos más claros lo podemos leer en el conocidísimo episodio de los molinos de viento. Solo quiero subrayar la conversación entre Don Quijote y Sancho que tiene lugar después, en el momento en que el Caballero está tendido en el suelo:

> —¡Válame Dios! —dijo Sancho—. ¿No le dije yo a vuestra merced que mirase bien lo que hacía, que no eran sino molinos de viento, y no lo podía ignorar sino quien llevase otros tales en su cabeza?
>
> —Calla, amigo Sancho —respondió Don Quijote—, que las cosas de la guerra más que otras están sujetas a continua mudanza, cuanto más que yo pienso, y es así verdad, que aquel sabio Frestón que me robó el aposento y los libros ha vuelto estos gigantes en molinos, por quitarme la gloria de su vencimiento; tal es la enemistad que me tiene; más al cabo al cabo han de poder poco sus malas artes contra la bondad de mi espada.[33]

Don Quijote ve un mundo que nadie puede ver, y en el momento en que sucede lo que el lector esperaba y el caballero acaba en el suelo, molido a palos o herido, encuentra una razón que explica lo sucedido. En este caso, el Caballero le concede a Sancho que no eran gigantes sino molinos de viento; lo que ha ocurrido es que, según él, no fue una alucinación lo que tuvo. Hay otra explicación. Fue el sabio Frestón el que los ha convertido en molinos, aquel que, como recuerda Don Quijote, fue también el responsable de la desaparición de su biblioteca. Por tanto, lo cómico en la novela es, por un lado, la sorpresa de la situación, y por otro la lógica absurda del protagonista. Es un «loco extremadamente racional», como señala Bergson,

y es un gran distraído, «sus desventuras están bien trabadas, trabadas por la inexorable lógica que la realidad aplica en corregir el sueño, provocando así a su alrededor, a través de efectos capaces siempre de sumarse unos a otros, una risa que crece indefinidamente».[34]

Bergson se ocupa también de la fisonomía cómica. Don Quijote también es un ejemplo magnífico de ésta. Recordemos cómo va vestido, y también el aspecto de *Rocinante*, que tenía más años que achaques. No hay que confundir lo *feo* con lo *ridículo*. Podríamos decir que el hidalgo de La Mancha es un hombre ridículo. Pero su comicidad no responde únicamente a su fisonomía sino también a sus gestos. La comicidad del gesto se manifiesta en la imitación. Los gestos se vuelven risibles cuando otra persona los imita. Y aquí surge también de forma evidente la comicidad del Caballero de la Triste Figura. Don Quijote imita a los personajes de las novelas que lee, y ésa es la causa de su comicidad. Pero hay otro aspecto que resulta de sumo interés para comprender la forma de lo cómico: el cuerpo. Según Bergson, la comicidad irrumpe en el momento en que se da un desplazamiento del alma al cuerpo. Sin corporeidad, lo cómico brilla por su ausencia. De ahí que la metafísica no sea capaz de comprender la risa. No hay humor en el fondo metafísico, en el mundo de las ideas, en las esencias y en las sustancias. Es necesario descender a la caverna y vivir en la prosa. En el momento en que el cuerpo se sitúa en primer plano «es de temer una infiltración de lo cómico». Por eso también añade Bergson que los héroes de las tragedias no beben ni comen, porque «sentarse en medio de una parrafada sería recordar que se tiene un cuerpo». En la risa, el cuerpo se impone al alma, «la forma prima sobre el fondo», «la letra contesta al espíritu».[35]

De pocos autores se puede decir que han escrito una gran obra a los quince años. Flaubert es uno de ellos. A esa edad escribió un relato titulado *Bibliomanía*. En él imaginó a un librero llamado Giacomo. La historia se inicia con una descripción limpia y sencilla del personaje. Con solo treinta años, pero con apariencia de viejo decrépito, Giacomo vivía en Barcelona. Este hombre de fisonomía pálida y triste, fea e insignificante, apenas salía de casa. No tenía más que un amor: los libros. Pero es importante comprobar que la pasión de Giacomo no es tanto la lectura cuanto los

libros. Como escribió Flaubert, amaba los libros porque eran libros. Amaba los libros en su materialidad. La historia del joven Flaubert nos sitúa frente a una cuestión nueva. Ya no solo se trata de la lectura sino del objeto que uno lee: el libro, la materialidad del libro, la inmanencia del texto. En *Madame Bovary*, Flaubert pone el acento en esta materialidad:

> Emma, manoseando con delicadeza sus bellas encuadernaciones, de raso, detenía los ojos fascinados sobre el nombre de aquellos autores desconocidos, muchas veces condes o vizcondes, que habían estampado su firma al final de la obra.[36]

Emma tocaba con delicadeza el libro, y Flaubert subraya la encuadernación, su matericidad. Y continúa mostrando cómo ese contacto entre la mano, la vista y el libro provoca un *estremecimiento* en el cuerpo de la joven, insistiendo en el papel de seda y en la respiración, en el movimiento *suave* de las páginas. Una relación amorosa, erótica, se establece entre la lectora y el texto: «Se estremecía cuando levantaba con el aliento el papel de seda que cubría las viñetas y que se alzaba, doblado a medias, para volver a caer suavemente contra la página».[37]

El gran peligro del amor es el aburrimiento. Sea el amor por los libros o por otra persona. Uno puede intentar amar, querer amar, y Emma hace todo lo posible para que Charles, que le quería sin límites, respondiera a su amor. ¿Y cómo lo hacía? Con lo único que la joven tenía, con la lectura. Emma intenta seducir de nuevo a su esposo recitando los versos que se sabía de memoria:

> A pesar de todo y dejándose guiar por teorías que le parecían sabias, Emma se había propuesto ejercer de enamorada. A la luz de la luna recitarle a su marido todos los versos apasionados que se sabía de memoria y cantarle entre suspiros adagios melancólicos. Pero después de aquello se quedaba tan tranquila como antes y tampoco él parecía más conmovido ni más amante.[38]

Pero la lectura no le sirve para enamorar a su marido, su pasión «ya no tenía nada de exorbitante». La rutina impera en la vida cotidiana de los esposos: «Se besaban a determinadas horas y ya está. Era una costumbre como otras tantas, como un postre con el que se cuenta de antemano al cabo de la monotonía de la cena».[39] Ésta es la mejor descripción que quien esto escribe ha leído nunca sobre el aburrimiento de una relación de pareja: «Se

besaban a determinadas horas y ya está». La precisión de la prosa de Flaubert es extraordinaria. A lo largo de la novela, la vida aburrida se hace presente de forma obsesiva, con una insistencia que provoca cierta angustia en el lector. Emma vive pendiente de algún acontecimiento, pero nada ocurre. Los acontecimientos pueden esperarse, pero no se programan. Y a Emma «no le pasaba nada».[40] Pero finalmente algo sucede. Tiene lugar el encuentro con Léon Dupuis, un joven de pelo rubio. Él y Emma comparten su pasión por la lectura. Charles Bovary le dice al joven que a su mujer lo que más le gusta es quedarse encerrada en su cuarto y estar todo el día leyendo. Y responde Léon: «¿Hay nada mejor que pasarse una tarde con un libro junto al fuego, mientras el viento azota los cristales, y la lámpara se consume?».[41]

A Emma se le ilumina la cara. Ha encontrado a alguien que comprende su pasión, la lectura. Y prosigue Léon, y su monólogo es una espléndida expresión de una ética de la lectura, de la relación entre la lectura y la condición humana:

> [Al leer] No piensa uno en nada, seguía Léon, solo deja que pasen las horas. Sin tener que moverse, viaja uno por países que le parece estar viendo y el pensamiento, mezclándose con la ficción, se goza en los detalles, o persigue los rasgos generales de la aventura. Con la imaginación nos identificamos con esos personajes, llega a dar la impresión de que es uno mismo el que palpita bajo sus ropas.[42]

La diferencia de gustos literarios entre Léon y Emma es la poesía. Mientras que a él es el género literario que más le gusta, a Emma, en cambio, no. A ella le seducen las historias que no se pueden dejar hasta que terminan, las que dan algo de miedo. Pero la lectura, como en el caso de Don Quijote, también es peligrosa. Emma está enferma. A veces sufre desfallecimientos. Un día llega incluso a escupir sangre, y el doctor Bovary se asusta. La madre de Charles le aconseja que Emma haga trabajos manuales, porque sospecha que el problema de la joven es que no hace nada, que lee demasiado, que se pasa el día entero leyendo «libros perniciosos», «obras contra la religión», «discursos volterianos». La solución, pues, es muy parecida a la que se toma con Don Quijote. Hay que prohibirle leer:

> Se tomó, pues, la resolución de impedirle a Emma leer novelas. Aunque llevar a cabo tal resolución no se presentaba como un asunto fácil. La madre de Charles dijo que lo dejara de su cuenta. A su paso por Rouen, iría ella misma en persona al establecimiento donde Emma pedía en préstamo sus libros, y daría por canceladas las suscripciones. Caso de que el librero, a pesar de todo, persistiera en seguir ejerciendo el menester de envenenador, ¿no estaban ellos en su derecho de dar parte a la policía?[43]

¿El librero envenenador? En efecto, leer es peligroso: puede matar; hay, pues, que andarse con cuidado. En su relación con Rodolphe Boulanger, de quien se enamora, la lectura, como no podía ser de otro modo, sigue estando presente. Emma y Rodolphe son amantes. Ella se lo repite por la noche, se siente adolescente, y está convencida de que ahora sí que conocerá de verdad en qué consiste la pasión amorosa. Al fin ha encontrado a esa persona que ha estado esperando durante toda su vida. No es nada extraño lo que Emma siente. Cualquier amante sabe que cuando uno cree que se ha enamorado de verdad le surge ese deseo de infinitud con ese otro ser que, por fin, parece que ha hecho acto de presencia. Pero en el caso de Madame Bovary, como en cualquier lector, los acontecimientos se comprenden desde la perspectiva literaria. Eso significa que inmediatamente:

> Se le vinieron a la mente las protagonistas de todos los libros que había leído y toda aquella poética legión de mujeres adúlteras se puso a entonar en su memoria un cántico de voces hermanas que la fascinaban. Ella también formaba parte real de aquellas criaturas de ficción y cumplía el largo sueño acariciado en su juventud, integrada a aquella raza de enamoradas que siempre habían despertado su envidia. Experimentaba, además, el sentimiento de la revancha. ¡Ya estaba bien de sufrir! Ya había llegado la hora del triunfo, y ahora el amor, durante tanto tiempo reprimido, estallaba en toda su plenitud, a borbotones gloriosos. Lo saboreaba sin remordimiento alguno, sin miedo ni angustia.[44]

Quiero enfatizar esta frase de Flaubert: «Ella formaba parte real de aquellas criaturas de ficción...». En efecto, Emma ya no lee, *es leída*. Se comprende a sí misma desde la literatura, y algo así, sin duda, fascina, pero, al mismo tiempo, inquieta, porque la distinción entre lo real y lo ficticio ya no está nada clara. La literatura y el arte abren un «contexto de plausibilidad», e inducen a «creer en lo increíble». Hay en toda obra

literaria una tensión entre lo posible y lo real, que nunca se puede deshacer. Emma Bovary es un claro ejemplo de esta tensión, pero también lo es Don Quijote. Rousseau conocía estos peligros, por eso prohibió leer a Emilio.

¿Dónde situar los límites de la ficción? ¿Cómo hacerlo? La condición humana es limítrofe, y a nadie, aunque pueda parecer lo contrario, le resulta fácil y cómoda la distinción entre lo imaginario y lo real. La línea que separa a ambos es incierta.[45] Hay un «principio de irrealidad» que ninguna mente humana lectora puede eludir, un principio que nos obliga a entrar en el mundo pero que, al mismo tiempo, también nos obliga a distanciarnos de él. Cualquier lector sabe que la lectura puede ser nociva para su vida, pero sabe también que no puede renunciar a ella. Cualquier lector sabe que la lectura no es algo que se pueda tomar o dejar a voluntad, que una vez se ha apropiado de un cuerpo no lo abandona. No es posible inmunizarse frente a la fantasía y el deseo, ni tampoco distinguir con claridad entre la ficción y la realidad.[46] Ficción y realidad no son como las dos manos que tocan el piano. No, por suerte o por desgracia, no lo son.

¿Qué es, en definitiva, la realidad? ¿Existe algún mecanismo que pueda transformar de forma irreversible e incuestionable lo subjetivo en objetivo, lo ilusorio en real? ¿Acaso la realidad no se convierte a menudo en un sustituto de «Dios»?, ¿en un principio incontestable que acaba sirviendo de procedimiento legitimador de determinadas prácticas de dudosa moralidad? ¿Y si la realidad, eso que llamamos «realidad» y que nos sirve en muchas ocasiones para justificar lo injustificable, y si «eso» —la realidad— no es un todo inmutable, sino «el animal más tortuoso, más estratificado, más lleno de órganos, tuétano, tubos, grasas y cartílagos que se pueda imaginar»?[47] ¿Cuál es, entonces, la diferencia entre realidad y ficción? Para poder responder a esta pregunta necesitaríamos encontrar un «tercer término», pero algo así no es posible. La diferencia entre ambos se establece desde una posición que se autoproclama real, y desde ella se menosprecia y se degrada lo que se denomina irreal, ilusorio o ficticio. La

lectura, especialmente en este caso la lectura literaria, la lectura de novelas, relatos, poesías u obras de teatro, nos enseña que la distinción entre ficción y realidad es, en último término, un juego de máscaras.

6
Las lecciones de Zaratustra

> Nietzsche interpreta el mundo como si se tratara de un texto, y a las cosas que lo componen como si fueran los personajes u otras entidades ficticias que lo constituyen.
>
> ALEXANDER NEHAMAS,
> *Nietzsche. La vida como literatura*

Cuenta una vieja historia que una mañana, a pleno sol, alguien irrumpe en una plaza. La situación es extraña porque el hombre lleva en sus manos una linterna encendida. Parece estar buscando a alguien. Pero ¿a quién? De pronto, grita: «¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!». La gente lo observa y no da crédito. La imagen es la de un demente. Sin duda, la situación roza el ridículo, por eso todo el mundo se ríe a carcajadas, pero él no está para bromas, y, mirándoles fijamente a los ojos, les dice no solo que «Dios ha muerto», sino que ellos «lo han matado». Se hace el silencio porque la cosa va en serio. El loco, lejos de alegrarse, parece pensar en voz alta, y en ese instante formula la pregunta decisiva: «¿Seréis capaces de vivir sin Dios o tendréis que inventaros uno nuevo?».

Este célebre relato figura en el libro *La gaya ciencia;* es el fragmento 125.[1] Clásico donde los haya, para bien o para mal, lo que es seguro es que no deja indiferente a su lector. Si lo leemos en serio, es decir, lentamente, como indica Nietzsche que hay que hacerlo, descubriremos que «la muerte de Dios» es el pilar sobre el que se construye una visión del mundo, una mirada genealógica, trágica, un pensamiento de la perspectiva, de la interpretación y de la voluntad de poder. Con todo su dramatismo, este fragmento de Nietzsche expresa el final de la metafísica. «Dios ha muerto» quiere decir que el mundo suprasensible, el que daba sentido, ha dejado de tener fuerza. Hasta aquí nada nuevo, nada que ningún lector no sepa.

Pero hay algo más, un pequeño detalle… Se trata de algo que no debe olvidarse, algo de enorme importancia. El hombre loco no recibe esta noticia con alegría, sino todo lo contrario. Para el individuo de la linterna, «la muerte de Dios» resulta inquietante, y lo es sencillamente porque la metafísica ha sido, durante más de dos mil quinientos años, un bálsamo tranquilizador, una esfera que protegía a los seres finitos del «absolutismo de la realidad».[2] Dicho de otro modo, la metafísica ha operado al modo de «esfera de protección», de guía para los caminantes en las noches de tormenta, de brújula que servía de orientación al viajero; se parecía a esas cartas de navegación que tienen los marineros y que les resguardan de las temibles rocas. El grito del hombre loco anuncia que todo esto se ha acabado. Fin de la comedia. Ahora, lo que hay son historias y relatos, situaciones y relaciones, fuerzas y deseos: la vida en toda su problematicidad.[3] Esta visión trágica sabe que el sufrimiento no podrá ser extirpado, y que ningún Dios, Idea o Principio podrá servir de consuelo.

Ha perdido la esperanza. Su grito es desgarrador porque experimenta el trauma de saberse en un mundo abandonado. La vida tendrá que ser vivida a la intemperie. El hombre de la linterna siente la caída de la tierra fuera de «las cubiertas imaginarias que le habían cobijado en el interior de la totalidad divina durante una época de gestación de milenios».[4] El loco tiembla con el frío exterior, el frío de saberse expuesto al mundo, de sentirse extraviado, sin consuelo metafísico, se estremece porque nota el vacío interior de no saber dónde encontrar el sentido. Una vez se ha desmoronado «el sistema metafísico de inmunidad, que había sostenido, dentro de un último formato, el imaginario de la vieja Europa»,[5] vive sin cobijo, sin cubiertas protectoras, desnudo, desamparado, perdido en la periferia cósmica. «Dios» era el nombre que se había dado a una realidad trascendente, que proporcionaba una protección absoluta. «Dios» era donante de respuestas, el guía absoluto. Todo esto se ha venido abajo. Ya no hay seguridad ontológica, moral, política o estética. Los humanos serán seres perdidos no solo desde el punto de vista cósmico, sino también en su vida práctica, porque para ellos lo verdaderamente terrible, lo radicalmente

insoportable, no es el sufrimiento, sino el sufrimiento *inútil*, el sufrimiento *sin sentido*. Eso es lo que no se puede tolerar. Sufrir, sí, pero, como mínimo, que sea *para algo*. Y ese *para algo* es a lo que «Dios» daba respuesta. ¿Cómo poder hacer frente a partir de ahora a la absurda vulnerabilidad de la condición humana?

La muerte de Dios abre un horizonte «perspectivista», una multiplicidad de miradas y de puntos de vista del mundo, infinitas lecturas para infinitos textos. No hay un *afuera*, no hay un *modelo*, un *ejemplo puro* de corrección, que pueda y deba ser imitado, y, en consecuencia, tampoco hay un método válido y universal que sea útil para todos y a partir del cual uno pueda organizar su vida. No hay una trascendencia que fije el orden del mundo. Andamos en todas direcciones, flotamos en una nada infinita... La muerte de Dios acaba con el instinto gregario que se impuso con Platón y el cristianismo. La moral que hemos heredado, legitimada por ese fundamento absoluto al que se llamó «Dios», era el intento de prohibir nuevas formas de vida, era el intento de destruir la creación de la vida como transformación de sí, como obra de arte. En pocas palabras, la moral impuso un *régimen* de vida que tenía que ser compartido por todos. El grito expresa también el final de lo incondicional, de una moral que había triunfado en la gramática occidental moderna: el kantismo y su ética basada en la noción de deber. Es un grito que declara el final de la moral de imperativos categóricos, que desenmascara esta terrible falacia. La irrupción del perspectivismo abre el telón tras el que se escondían costumbres y hábitos, que, olvidándose de que lo eran, de que tenían una historia, se consideraron principios morales que terminaron convirtiéndose en naturales.

El perspectivismo que surge con la muerte de Dios contempla la vida como juego de máscaras. Detrás de cada una de ellas no hay ningún rostro original, sino otras máscaras, y así infinitamente. Si «Dios ha muerto», la vida se ha convertido en un trayecto sin punto fijo que sirva de orientación. El mundo estará compuesto por una multiplicidad de textos que se superponen y se contradicen, que se suceden unos a otros, sin que ningún lector pueda acudir a una guía que muestre cuál es la lectura correcta. Toda lectura es histórica, tiene su principio y su genealogía. Pero entonces irrumpe, de nuevo, el temblor. El frío y el vacío hacen su aparición. ¿Qué

sucede con la Verdad? ¿Y con el Bien? ¿Y con la Justicia? ¿Quién o qué tiene la clave para descifrar el Sentido (en mayúsculas) de la existencia? La respuesta de Nietzsche es difícil de soportar, porque si «Dios ha muerto», inevitablemente ya no hay ni Unidad, ni Sentido Último, ni Finalidad en la historia, sino infinitas diseminaciones. Es necesario abandonar la creencia de que el conocimiento puede ser absolutizado, es decir, que se reduce a un *Uno* que puede dar cuenta de *todo* lo real, del mundo y de la vida en *toda* su complejidad. Ya no será posible tener una garantía, un criterio sobre cómo leer, o mirar, o crear, que trascienda el texto.

El pensamiento de Nietzsche hace posible que algunas filosofías del siglo XX puedan sostener que no hay nada fuera del texto, pero no hay que confundirse, porque el perspectivismo no es relativismo. Éste sigue preso de la metafísica. Solo puede haber relativismo si uno continúa pensando según la «lógica de los transmundos», según la cual existe un mundo verdadero, «transhistórico», que impone su ley a otro temporal, finito y caduco. Lo que el perspectivismo niega es que exista un texto libre de interpretación. Y lo que sostiene no es que no exista nada verdadero, sino que toda verdad o falsedad está en relación con un determinado juego de lenguaje, con la *posición que ocupa el lector*, con su situación en el mundo. Hay infinitos juegos de lenguaje, algunos son mejores que otros, pero el mejor juego sigue siendo un juego.

Es necesario llegar hasta el final, hasta las últimas consecuencias, pase lo que pase. Si es verdad, como dice Nietzsche en este mismo párrafo 125 de *La gaya ciencia*, que a partir de ahora ya «no hay ni arriba ni abajo», que «flotaremos en una nada infinita», que el vacío «nos perseguirá con su aliento», entonces habrá que volver a aprender a leer, y, para ello, será necesario un *proceso de desaprendizaje*, porque no será fácil continuar viviendo sin brújula. Se necesitarán agallas. Solo unos pocos serán capaces de «sobrevivir» a la muerte de Dios. La mayoría de la gente es demasiado débil para soportar el frío de la ausencia de lo sagrado. No hay muchos que puedan sobreponerse a la nostalgia que supone la pérdida del Absoluto. La muerte de Dios deja un vacío inmenso que provoca la necesidad de «teologías y metafísicas *de sustitución*». La historia, la política y la moral de Occidente de los últimos dos siglos pueden leerse como esos intentos de

llenar el vacío central dejado por la erosión de la «teología».[6] Una «metafísica de sustitución» sería aquella que hace la función del antiguo Dios, y que ofrece una clave para descifrar el sentido último del texto y de la vida.

No cabe duda de que si hay un texto escrito «con sangre» en la historia de la filosofía, es este párrafo de *La gaya ciencia*, porque una vez leído ya nada podrá volver a ser como antes. La «experiencia de negatividad» que sufre el lector resulta aquí evidente. Si «Dios ha muerto», entonces «no hay hechos, solo interpretaciones», escribirá Nietzsche en un conocido fragmento de sus escritos póstumos. Es verdad que habitamos, como hemos visto, en una especie de mascarada sin rostros, pero no es suficiente con decir que el pensamiento del filósofo alemán es un pensamiento de la máscara. Hay que añadir que se trata de una máscara que no puede ser eliminada, porque «todo lo que es profundo ama la máscara», porque el mejor conocimiento no será el de las profundidades, sino el de la pluralidad de lecturas en una superficie que ya no podrá contemplarse más como superficie.

Decir que la filosofía que encuentra aquí su punto de partida es una lucha contra la metafísica también significa sostener que es un combate contra el cristianismo —que para Nietzsche es «platonismo para el pueblo», como escribirá en el prólogo de *Más allá del bien y del mal*—. No hay trascendencia. Entonces, ¿qué consecuencias tiene una afirmación tan radical como ésta? Sencillamente que no existe una legitimación última ni textos sagrados a los que rendir pleitesía, referentes que ofrezcan la clave de lectura de la existencia. No es algo fácil de aceptar. Los humanos necesitan reglas de decencia para vivir, y éstas adquieren formas muy diversas, formas ligadas a lo que se podría llamar el orden político, el orden de la *polis*. Tenemos reglas de decencia culturales, jurídicas, estéticas, etcétera. En muchas sociedades son reglas escritas, con mayor o menor explicitación, y configuran el ámbito de lo legal. Ahora bien, como hemos visto, a la mayor parte de los seres finitos la legalidad no les basta. ¿Por qué? Porque les genera dudas, porque les produce inquietud e incertidumbre, y no resulta fácil vivir en lo incierto. La legalidad no es suficiente para tranquilizar conciencias. Para los seres finitos, o al menos para muchos de ellos, la ley

que rige lo político reclama una fundamentación. Este es el ámbito de lo legítimo, de lo Absoluto, de Dios. Sostener con Nietzsche que «Dios ha muerto» significa atreverse a dar respuesta a esta pregunta: ¿está la legalidad legitimada? ¿Puede estarlo algún día, de alguna forma, de alguna manera? ¿La moral, construida a base de reglas de decencia, el derecho y la educación, son legítimas? Lo que Nietzsche sostiene no es solamente que la concepción eleática y platónica del ser, que había sido dominante en la cultura occidental, es solo una ilusión, una ficción, lo que él desenmascara es algo todavía peor, más grave, a saber, que se trata de una ficción terrible porque niega la vida, porque la destruye. Porque toda moral es un atentado contra la vida, porque no hay legitimación que valga.

La imagen metafísica y moral ofrecía una «duplicación del mundo». Recordemos lo dicho en el primer capítulo, a propósito de la lectura del relato platónico de la caverna. La metafísica era una «filosofía del doble». La «duplicación de lo real» era su estructura fundamental. Esto quiere decir que, para ella, solo existe lo que puede ser comprendido desde «lo alto», porque esta «altura», esta trascendencia, este Absoluto, es lo que le da no solamente sentido, sino también realidad. Recordemos que, en un esquema metafísico, las sombras se comprenden a la luz de las Ideas, los acontecimientos constituyen momentos «segundos», momentos derivados de una verdad originaria. Según esta visión, no puede vivirse una experiencia real que no esté fundamentada en una idea eterna e inmutable.[7] La consecuencia es que el pensamiento metafísico provoca un rechazo de lo inmediato en todas sus variantes: un rechazo del texto, de la escritura, de la superficie, de la materialidad, del cuerpo, porque todo esto pertenece al ámbito de «lo accidental». El presente únicamente puede concebirse a la luz de lo eterno, lo particular a la luz de lo universal, lo múltiple a la luz de lo Uno, lo accidental a la luz de lo sustancial, lo superficial a la luz de lo profundo. En resumen, y para decirlo en pocas palabras, la filosofía metafísica consideraba que el ser verdadero era trascendente al tiempo, era atemporal. Entra ahora en juego la cuestión fundamental sobre la que será necesario reflexionar con calma: el tiempo.

El Ser (o la Idea, o la Forma pura, en palabras de Platón) debía concebirse como totalmente antagónico al devenir, al cambio, a las metamorfosis. Pero lo decisivo es que esta ontología tiene, como vamos a ver a continuación, unas importantes consecuencias morales, políticas y también pedagógicas. La «muerte de Dios» obliga a pensar *en* y *desde* el tiempo, y, por lo tanto, desde las transformaciones, desde la «inocencia del devenir». Dios arruinaba esta inocencia porque nos daba la respuesta clara y distinta a la causa última, o primera. Veníamos e íbamos hacia algún lugar; el devenir no era inocente, tenía una *intención*: un *porqué* (origen) y un *para qué* (finalidad).[8] Lo que Nietzsche a partir de ahora lleva a cabo es un proceso de desenmascaramiento de la falacia del origen, de la intención y del sentido. Ante sus ojos el Ser, la Idea, Dios, la Verdad, la Moral, aparecen como un gigantesco engaño, una mentira que ha conquistado nuestras mentes y nuestros cuerpos desde hace dos mil quinientos años. La realidad es tiempo. Dejémonos de entes trascendentes. Desde ahora ningún mundo de las ideas nos servirá de brújula o de vara de medir. Solo existe el tiempo y la tierra, y ahora no tenemos más remedio que ser *fieles* a ellos. Esta será la primera lección de Zaratustra:

> Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo? [...] El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: sea el superhombre el sentido de la tierra.
>
> ¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no.
>
> Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan![9]

«Ser fieles a la tierra» es vivir sabiendo que no hay «Dios» o, lo que es lo mismo, sabiendo que no existe una legitimación última, una esfera protectora y orientadora, una clave de lectura trascendente al espacio, al tiempo y a la historia, que permita descifrar el texto, cualquier texto —el universo, el libro, la obra de arte, la propia existencia— de manera clara y distinta.[10] Si «Dios ha muerto», entonces ya no hay nada ahistórico. Todo lo que hacemos, decimos o pensamos, es adverbial, es situacional, y, por lo tanto, no hay nada incondicionado, como dirá Nietzsche en uno de sus *Fragmentos póstumos*:

> Me parece importante desprenderse del todo, de la unidad, de una fuerza cualquiera, de un incondicionado; no se podría evitar tomarlo como instancia suprema y bautizarlo Dios. Hay que hacer pedazos el todo: desaprender el respeto por el todo; recuperar para lo próximo, para lo nuestro, lo que hemos entregado a lo desconocido y a la totalidad.[11]

Si después de la muerte de Dios seguimos manteniendo la realidad de algo (un principio, un valor, una idea) autónomo o incondicionado, entonces es que Dios *todavía* no ha muerto. La «putrefacción divina» que se hace explícita en la plaza pública, a pleno sol, con los gritos del loco, implica que la finitud *todavía* no es radical. ¿Acaso esto es el nihilismo? El grito del loco, ¿es equivalente a una proclama nihilista? Esta palabra —«nihilismo»— posee distintas acepciones en la obra de Nietzsche, y esta sería posiblemente una. No se trata solo de pensar si Dios ha muerto, sino si uno puede sobrevivir, y de qué manera, a su muerte. ¿Somos capaces de vivir en este desierto de sentido?

Nietzsche posee algunos «maestros» a los que hay que recordar. Su filosofía se inscribe en una tradición que es necesario tener muy presente para poder comprender lo que intenta decirnos. Si la filosofía metafísica da comienzo con el *Poema* de Parménides, la genealógica —o la que en otros lugares he llamado *literaria*— se inicia en el «río» de Heráclito. Él será el primer gran maestro de Nietzsche. El pensamiento de ambos es una lucha contra la visión eleática del ser, de la vida y del mundo. Heráclito es la raíz originaria de su filosofía; es necesario volver a él, y borrar, si es posible, de un plumazo toda la historia que nos ha alejado de «El Oscuro».[12] Tampoco habría que olvidar la herencia de Homero y de los trágicos griegos, y, por encima de todos ellos, la de Schopenhauer y la de la música de Richard Wagner.[13]

Pero para comprender a un autor también es decisivo reflexionar acerca de sus enemigos, y preguntarse *contra quién* piensa. En el caso de Nietzsche, la recuperación de Heráclito significará sobre todo declararle la guerra a toda la tradición que expulsó el devenir del ser. Recuperar a Heráclito es volver al fluir de su río, al poder de su rayo, a lo pasajero, a las transformaciones. Situarse en las «aguas heraclitianas» es atreverse a vivir en las paradojas y en los conflictos, y renunciar a lo puro, a lo virginal. La razón no podrá volver a ser una razón pura, el sujeto de conocimiento no

será pensado como un sujeto descontextualizado, la fuente de la moral tendrá una genealogía y no una revelación divina. Está claro entonces que los enemigos de Nietzsche son básicamente tres: Sócrates (o Platón), el cristianismo y Kant. A éstos se puede añadir un cuarto: el positivismo.

¿Vamos a ser capaces de liberarnos de todos los prejuicios metafísicos y religiosos que los filósofos herederos de Parménides y Platón nos han transmitido? Algo así, desde luego, no es tan sencillo, porque la metafísica forma parte de nuestra gramática. Uno no puede prescindir fácilmente de la visión metafísica del mundo, porque no solamente el lenguaje, sino la gramática que hemos heredado está contaminada por la unidad, por el dualismo y por la prioridad del ser frente al devenir. Derecha/izquierda, arriba/abajo, profundo/superficial, alma/cuerpo... son esas dualidades que han determinado no solo nuestro modo de pensar sino, lo que es más grave, nuestro modo de vivir. Cuando decimos que un libro es superficial y que otro es profundo, sin darnos cuenta estamos pensando según una gramática metafísica. Uno de los dos polos de la dualidad, el primero, es sagrado, puro, es un polo al que hay que rendir honores: *derecha*, *altura*, *profundidad*, *alma*. El segundo, en cambio, resulta deleznable: *izquierda*, *abajo*, *superficial*, *cuerpo*. El buen ladrón está situado a la derecha de Jesús, los que van al Paraíso se encuentran a la derecha del Padre, la razón tiene que controlar a las pasiones, tiene que gobernarlas, pero a ella no la gobierna nadie. ¿Por qué? Supuestamente porque es buena, limpia e inmaculada. Tenemos entonces una gramática edificada sobre la visión dualista del mundo. La lucha tendrá que ser a muerte. Correrá la sangre y habrá que empuñar el martillo. Ésta es la tarea de Nietzsche, éste es su legado. Y es una herencia que duele.

Leer a Nietzsche es doloroso, de eso no cabe duda.[14] Doloroso y peligroso a la vez; leer a Nietzsche es arriesgarse, es poner en juego la propia vida. Nadie sale después de leerlo de la misma forma como entró. Su filosofía es un modo de vida, no solamente para él, sino para nosotros, para sus lectores. Hay pocos filósofos que estén a su altura. Leer a Nietzsche significa asumir un riesgo, es estar dispuesto a transformarse, incluso a deformarse. Nadie puede sumergirse en su escritura si no se evalúa a sí mismo, si no se cuestiona su forma de vida, y en eso consiste precisamente

la lectura, en una transformación de la propia vida que, como toda auténtica transformación, no es posible prever. Nietzsche nos enseña que, en el fondo, en toda lectura hay dolor, porque no se puede eludir la incertidumbre. Su sabiduría es una sabiduría de lo incierto porque lo que uno descubre en la lectura resulta siempre distinto. Hay que proceder con cautela, hay que leer lentamente, hay que *rumiar*.

En un fragmento perteneciente al capítulo en el que critica a sus compatriotas alemanes, el número 6 de *Crepúsculo de los ídolos*, advierte que se necesitan educadores para realizar *tres* tareas: para aprender a *ver*, para aprender a *pensar* y para aprender a *hablar y a escribir*. Y cuando explica qué significa *aprender a ver*, Nietzsche subraya la lentitud. Aprender a ver es «habituar el ojo a la calma, a la paciencia». No ir a las cosas sino dejar que sean ellas las que se acerquen a nosotros, y sobre todo no precipitarse en las apreciaciones. Hay que evitar las reacciones apresuradas a los estímulos. En dos palabras: diferir y demorarse en las respuestas, dejar de querer, dejar abiertas todas las puertas.[15] Si no estamos dispuestos a leer así, a diferir la respuesta a la inquietud que nos provoca la lectura, entonces es mejor que nos olvidemos de todo lo que se ha dicho y sigamos viviendo protegidos por el consuelo metafísico. Pero si de lo que se trata es de tomarnos en serio el mensaje del maestro Zaratustra, entonces leamos lentamente. Así lo había expresado años atrás en el prólogo de *Aurora*:

> Tanto mi libro como yo somos amigos de lo *lento*. No en vano he sido filólogo, tal vez lo sea todavía. «Filólogo» quiere decir maestro de la lectura lenta, quien lo es acaba escribiendo también con lentitud. No escribir más que aquello que pueda sumir en la desesperación a los hombres que «tienen prisa», es algo a lo que no solo me he acostumbrado, sino que supone mi gusto, ¿acaso un gusto malvado? La filología es, efectivamente, un arte venerable que exige ante todo a sus admiradores que se mantengan al margen, que se tomen tiempo, que se vuelvan silenciosos y pausados. Es un arte de orfebrería y de pericia con la *palabra*, un arte que no es sino un trabajo sutil y delicado, y en el que no se logra nada si no se consigue de un modo *lento*.

¿Por qué la *lentitud*? No podemos, o no deberíamos, tratándose de Nietzsche, entender esta palabra en sentido vulgar, o corriente. No se trata solo de una cuestión didáctica, como si Nietzsche estuviera hablando de

leer despacio para comprender mejor. Eso lo diría cualquiera, y él es un grande, uno de los más grandes. Por fuerza tiene que querernos decir otra cosa. Pero ¿qué? ¿Qué significa leer lentamente?

Aurora trata de la moral, en concreto de los prejuicios morales. Parece obvio, por tanto, que su prólogo se refiere a eso, a la moral. ¿Por qué es necesaria la lentitud en el caso de la moral? La respuesta podría ser ésta: para desenmascararla. La moral, en concreto la moral metafísica, que es la que aquí importa, la moral de valores absolutos, eternos e inmutables, es la moral de la rapidez. Frente a una situación dada ya tiene la respuesta, porque resuelve el conflicto situacional lo antes posible y, lo que es más importante, definitivamente. La moral opera con leyes que a priori dictan lo que está bien y lo que está mal, sin ambigüedades, sin mala conciencia. Y es ésta la que hay que desenmascarar. La lentitud inquieta a los metafísicos, a esos que dicen saber cómo resolver un dilema antes de encontrarlo en una situación. Está claro que el hecho de demorarse resulta inquietante. La metafísica, en cualquiera de sus variantes (la tecnología sería un buen ejemplo), no soporta la demora. Es necesaria la resolución, la pronta resolución, y una resolución que sea lo más indudable y generalizable posible. Y de eso se ocupa Nietzsche en el fragmento que viene a continuación del citado:

> Precisamente por ello es hoy más necesaria que nunca; precisamente por eso nos atrae y encanta tanto en una época de «trabajo», quiero decir, de prisa, caracterizada por esa precipitación indecente y sudorosa que pretende «acabar» todo enseguida, también con cualquier libro, viejo o nuevo —este arte al que me refiero no logra acabar fácilmente nada: enseña a leer *bien*, a saber, despacio, profundamente, en detalle, con cuidado, con doble intención, con buena predisposición, con ojos y dedos delicados... Pacientes, amigos míos, este libro no aspira a otra cosa que a tener lectores perfectos y filólogos. ¡*Aprended*, pues, a leerme bien![16]

La época a la que se refiere Nietzsche, la de la prisa, todavía es la nuestra, y quizá continuará siéndolo por mucho tiempo. De hecho es una época en la que la precipitación se ha vuelto valor, y como todo valor de raíz metafísica es incontestable. Nadie cuestiona la precipitación, aunque no aparece, claro está, con este nombre. Las palabras ahora son eficacia, eficiencia, competencias —palabra sagrada en la actual pedagogía— o moda y, en el ámbito del libro, *bestseller*. Porque ¿qué es un *bestseller* sino

un libro que se lee rápidamente y que se olvida todavía con mayor rapidez? El *bestseller* forma parte de la cultura del desecho, de la filosofía del desperdicio.

Fijémonos, en cambio, en las características que Nietzsche propone para que tenga lugar una «buena lectura». Hay que leer despacio, profundamente, en detalle, con cuidado, con doble intención, con buena predisposición, con ojos y dedos delicados... La buena lectura tiene que ser una lectura atenta, y para prestar atención es necesaria la lentitud. No puede haber velocidad en una vida lectora, porque habrá que detenerse no solo en los libros sino también en los fragmentos, en las páginas, y habrá que volver una y otra vez sobre lo leído, y repetirlo, quizá en voz alta, y memorizarlo, y olvidarlo para recordarlo cuando uno no lo desee, cuando el recuerdo irrumpa. Habrá, como dice Nietzsche al final del prólogo de *La genealogía de la moral*, que *ser vaca*, que rumiar, que demorarse. Nietzsche nos pide que seamos como las vacas: rumiantes. Solo un ser así puede leer bien:

> Un aforismo, si está bien acuñado y fundido, no queda ya «descifrado» por el hecho de leerlo; antes bien, entonces es cuando debe comenzar su *interpretación*, y para realizarla se necesita un arte de la misma. [...] Desde luego, para practicar de este modo la lectura como arte se necesita ante todo una cosa que es precisamente hoy en día la más olvidada —y por ello ha de pasar tiempo todavía para que mis escritos resulten «legibles»—, una cosa para la cual se ha de ser casi vaca y, en todo caso, *no* «hombre moderno», *el rumiar*...[17]

La metafísica es la negación de la interpretación y, por lo mismo, la negación de la lectura. Sus verdades son eternas. Son verdades que no requieren ser leídas, rumiadas, pensadas. Lo que la moral metafísica exige es obediencia. Lo que es verdadero, lo que es moral, lo que es justo, lo que es bello, lo es *de una vez por todas*. Pretende, ayudándose de categorías como sustancia, accidente, necesidad, finalidad, etcétera, *atrapar* el mundo y la vida en *un* Sentido, solo uno y con mayúsculas. La metafísica supone el final de la lectura porque reduce su imagen del mundo a una única imagen. No hay transformaciones que valgan. Por el contrario, la imagen del mundo de Nietzsche es una visión trágica, es una visión de contradicciones, de transformaciones y de perspectivas. En una palabra, de impurezas. No es posible encontrar un punto de vista libre de situación, de relación o de historia desde el que contemplar y describir el mundo y la vida.[18]

Hay que tener en cuenta el estilo literario de Nietzsche para comprender su pensamiento. Sus aforismos son una muestra de su filosofía: el *fragmento* frente al *sistema*. Porque la vida es eso, un conjunto de fragmentos que no acaban de encajar. El aforismo expresa la inquietud del pensamiento, la inquietud de una filosofía nómada, viajera, como un caminante que avanza y retrocede, que duda, que se alimenta de momentos cambiantes, de instantes de placer y de dolor, de amor y de odio. El estilo aforístico le va a permitir ensayar una gran variedad de tonos que son, en definitiva, modos de interpretar y de provocar al lector, de obligarle a pensar.[19] El aforismo es el arma de los espíritus libres. Es un experimento del pensar. En el apartado 51 de *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche señala que el objetivo de su escritura aforística es decir «en diez frases lo que cualquier otro dice en un libro», o todavía mejor —rectifica—, «lo que cualquier otro *no* dice en un libro».[20]

Queda claro, pues, que la forma de escritura, como cualquier «forma», no es algo añadido o superficial al pensamiento, sino todo lo contrario, es constitutivo de éste. No hay lector puro, no hay escritor puro, hay que dejar de lado, por lo tanto, el sujeto metafísico que ha dominado Occidente, un sujeto que vivía y que operaba al margen del cuerpo y de la historia, y comenzar a pensar desde el tiempo. Hay que ser perspectivista. En uno de los fragmentos más importantes de la tercera parte de *La genealogía de la moral*, el número 12, Nietzsche escribirá:

> A partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor, por tanto, de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un sujeto puro del conocimiento, ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo, guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios, tales como «razón pura», «espiritualidad absoluta», «conocimiento en sí»: aquí se nos pide siempre pensar un ojo que de ninguna manera puede ser pensado, un ojo carente en absoluto de toda orientación, en el cual debieran estar entorpecidas y ausentes las fuerzas activas e interpretativas, que son, sin embargo, las que hacen que ver sea veralgo, aquí se nos pide siempre, por tanto, un contrasentido y un no-concepto de ojo. Existe *únicamente* un ver perspectivista, *únicamente* un «conocer» perspectivista; y *cuanto mayor sea el número* de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro «concepto» de ella, tanto más completa será nuestra «objetividad».[21]

De aquí surgen una serie de cuestiones, por ejemplo, *¿qué es leer?* Es interpretar un texto. *¿Y qué es interpretar un texto?* Descubrir su significado. *¿Y qué quiere decir «descubrir su significado»?* Ni más ni menos que expresar una visión del texto, una perspectiva de lo que el texto dice sabiendo que, del mismo modo que no hay cosa-en-sí, tampoco hay texto-en-sí, que cualquier texto solo es en relación con otros textos, en relación con sus lectores y sus detractores, sus circunstancias y posibilidades. Que no hay texto-en-sí quiere decir que el significado será siempre plural, que tendrá múltiples significados, porque sus lectores nunca son los mismos, porque cada uno de los lectores posee ojos, pero no solo dos, sino infinitos. La «muerte de Dios» no solamente expresa la idea de que ya no tiene sentido hablar de cosa-en-sí, sino también de que a partir de ahora no será posible eludir las perspectivas.

¿Qué hay que entender por «perspectiva»? No solamente se trata de una cuestión ontológica o epistemológica, sino especialmente moral, política y pedagógica. En otras palabras, las perspectivas son valorativas, tienen un ineludible componente axiológico. Por ello, la cuestión no es suprimir o negar toda verdad del texto, sino mostrar que cualquier afirmación sobre él solo puede tener lugar en una perspectiva, esto es, a partir de prejuicios y presupuestos. El significado de un texto no es objetivo, si por *objetivo* se entiende neutral, libre del espacio, del tiempo, de los valores, de la historia. Asimismo no hay, ni puede haber, una interpretación que cierre o que clausure el significado del texto. Porque *cada* interpretación es finita, *la* interpretación es infinita; la lectura es infinita. La interpretación siempre se da en un *conflicto* de múltiples interpretaciones. Una última interpretación sería la de un universo metafísico, es decir, la interpretación de Dios. Pero Dios no lee, Dios no sabe leer. Habla y ordena, pero no lee.

Lo que Nietzsche defiende es un «perspectivismo», esto es, el hecho de que toda lectura es *desde* y *en*. Alguien lee *en* una gramática, *desde* una historia, *desde* unos valores, y el texto tiene significado en esa gramática, en esa historia y en esos valores. Es verdad que la línea más corta entre dos puntos es la recta, *pero en una geometría euclidiana*. Como puede verse con claridad, esto no quiere decir, de ninguna de las maneras, que todas las

interpretaciones sean igualmente válidas, porque algo así sería incurrir en un tosco relativismo. El perspectivismo defiende, pues, que las lecturas, las interpretaciones, no son, ni pueden ser nunca desinteresadas, ni, por lo tanto, objetivas. Siempre hay *intereses creados*, de forma consciente o inconsciente. Si existen lecturas distintas de un texto no es porque éste tenga infinitos caracteres, sino porque hay infinitos lectores que viven en distintas historias y que leen desde distintas gramáticas.[22] De ahí que sea imposible alcanzar la meta. Esta idea es constante en la filosofía de Nietzsche. Andamos por un camino que no sabemos adónde conduce. Caminantes, no viajeros. Nómadas que gozamos del cambio, de la provisionalidad, de lo efímero. Escribe en *Humano, demasiado humano*:

> Quien ha alcanzado aunque solo sea cierto grado de libertad racional, ya no puede sentirse sobre la tierra más que como un caminante —pero no como un viajero dirigido *hacia* una última meta: pues no existe. Contempla con gusto lo que ocurre en el mundo, manteniendo los ojos bien abiertos; por ello no debe atar estrechamente su corazón a ninguna cosa particular; en él debe haber algo de nómada, que goza del cambio y la provisionalidad.[23]

Lo que la metafísica nos ha hecho creer es que si el perspectivismo es cierto entonces irrumpe el nihilismo, y el mundo se convierte en un caos donde «todo está permitido». Pero como hemos visto, el perspectivismo no deriva en relativismo. Para éste cualquier lectura resulta igualmente válida y respetable. Para el perspectivismo, insistamos en esta idea, unas lecturas son mejores que otras, aunque la mejor de las lecturas también es una lectura. Por eso no todo está permitido. Lo que realmente sucede es que si no aceptamos una visión perspectivista, entonces sí que alguien se puede erigir en portavoz de la palabra sagrada, en salvador y guía, y sostener que habla en nombre del Absoluto. Éste es el auténtico peligro. El perspectivismo niega la figura del guía, porque no hay camino. Que «el camino no existe» es otra de las lecciones de Zaratustra. Las guías de vida son peligrosas para la propia vida, porque imponen un único modelo que seguir, que imitar. Las guías de vida niegan la vida. En una visión perspectivista, en cambio, el mundo, la lectura, la vida, son *formas* y, por lo tanto, pueden transformarse infinitamente, aunque esto no quiere decir que

lo puedan hacer a voluntad, porque las transformaciones están sometidas al azar, a la imprevisibilidad, como le sucede a Gregor Samsa al convertirse en un monstruoso insecto en *La transformación*, de Kafka.

En resumen, la «muerte de Dios» permite a Nietzsche negar la lectura única, la lectura soberana, que sería en definitiva una negación de sí misma. Si leer es interpretar, entonces nunca una lectura de verdad puede ser única. De hecho, la expresión «lectura única» es una contradicción en sus propios términos. De ahí que, como ya hemos visto, los textos sagrados no puedan leerse, no puedan resistir la lectura. Lo que provoca la mirada sagrada del Absoluto, o de sus portavoces, que resultan todavía más peligrosos, es la negación de la lectura, porque ésta no es el desciframiento de un texto para alcanzar su significado oculto, o, peor todavía, revelado. El lector es un caminante que sabe que la meta no existe, que se está inventando el camino a medida que avanza su lectura, por ello ésta siempre será incompleta. Toda lectura tiene lugar sobre lecturas previas que han de ser destruidas, o, cuando menos, cuestionadas.

¿Es posible enseñar a vivir? ¿Y a leer? Porque si nos fijamos atentamente quizá no haya tanta diferencia entre ambas actividades, quizá *vivir* y *leer* sean la misma acción o, al menos, resulten inseparables, porque la vida es un texto que hay que interpretar, y la lectura una forma de vida. Pero entonces es necesario pensar acerca de la educación, del aprendizaje de la lectura, de los maestros. Como ya hemos visto, Nietzsche rechaza la noción de guía, porque ésta implica la existencia de un camino, y para él el camino no existe. No hay guía. Parece que entremos en una especie de callejón sin salida, quizá porque toda la tradición metafísica inspirada en la caverna platónica nos ha hecho creer que educar es conducir. Para dar cuenta de esta cuestión habrá que acudir al libro del joven Nietzsche que se ocupa de la educación y, en especial, del descubrimiento de la obra de su maestro Schopenhauer.

Cuenta Giorgio Colli que *Schopenhauer como educador* (1874) es la narración de una experiencia: la de escoger a un maestro.[24] En el año 1865, en un anticuario de Leipzig, Nietzsche descubre los dos volúmenes de *El mundo como voluntad y representación.* Como señala Rüdiger Safranski, Nietzsche los compró y leyó inmediatamente.[25] Se quedó embriagado al

descubrir a un filósofo que le proporcionaba una nueva visión de la vida, un filósofo que afirmaba que el mundo de la razón que había dominado la metafísica occidental no era el verdadero mundo. La lectura de Schopenhauer le descubre que la vida real es la voluntad *(Wille)*. Lo que domina el mundo es un impulso ciego y oscuro. A partir de este momento todo cambia, porque no será el Bien o la Verdad lo que guiará al caminante. Éste se halla al borde de un abismo, el del corazón de las tinieblas.[26]

Nietzsche queda transformado con *El mundo como voluntad y representación.* Le sucede lo que a muchos de nosotros nos ha pasado al leer a un clásico: sabe que nada volverá a ser como antes. Es el efecto que se produce cuando uno se da cuenta de que las ideas de un libro van a ser compañeras de vida. Nietzsche está convencido de que Schopenhauer ha escrito para él, que sus palabras *se dirigen a él*. Éstos son los «verdaderos» maestros, los que te rompen, los que te liberan. Por eso Nietzsche insiste en su negativa a acercar la educación a la noción de camino, y al educador a la noción de guía. La vida es como un río, y nadie puede construirte el puente que te tiene que ayudar a atravesarlo. El maestro no es el que te guía en la senda de la vida, porque: «En el mundo no hay más que un camino que solo tú puedes recorrer: ¿adónde conduce? No preguntes, síguelo».[27]

No hay finalidad, no hay objetivo trascendente frente al que arrodillarse. Nunca se sabe cómo vivir. La vida es algo que hay que inventar. No hay un Sentido que dé razón de lo que es vivir. El camino no se encuentra, se crea. Vivir es dibujar una forma de vida, una, la mía, la de nadie más, por eso es una obra de arte. No hay esencia, ni finalidad, ni origen. A diferencia del mundo, la vida no se hereda, no es algo que a uno le venga dado, al contrario, hay que darse a sí mismo una forma, y no hay formas puras. «Forma» se opone a lo que algo es esencialmente, a lo que algo es «en el fondo». «Forma» significa «(trans)formación-desí». La formación, para Nietzsche, no tiene nada que ver con el hecho de proporcionar elementos protectores. No produce prótesis, narices de cera ni ojos de cristal. Es liberación, pero ¿liberación de qué? De una esencia ya dada, de un fondo al que uno, supuestamente, no puede renunciar: *¡Atrévete a vivir tu vida como si fuera una obra de arte!* Éste es el reto.

Hay que leer a Nietzsche como él leyó a Schopenhauer. Escoger a un maestro, pero no para utilizarlo de guía, sino para que sea el detonante de una formación radical, libre y creadora. Leer a Nietzsche es quedarse en silencio. Si uno no es capaz de callar y guardar silencio es que no lo ha entendido en absoluto. En un mundo en el que no hay tiempo para el silencio después de la lectura, Nietzsche nos demanda lentitud y atención. Leerlo y volverlo a leer, enojarse con él, dejarlo y abandonarlo. Porque el discípulo no es el que sigue al maestro, sino el que le abandona, el que reniega de él. Esto lo pone de manifiesto Nietzsche en uno de los capítulos más sobrecogedores de *Así habló Zaratustra*, «De la virtud que hace regalos»:

> ¡Ahora yo me voy solo, discípulos míos! ¡También vosotros os vais ahora solos! Así lo quiero yo.
>
> En verdad, éste es mi consejo: ¡Alejaos de mí y guardaos de Zaratustra! Y aún mejor: ¡avergonzaos de él! Tal vez os ha engañado.[28]

Leer y guardar silencio, leer lentamente, venerablemente, pero también leer a la contra, poner en cuestión al maestro, porque el verdadero maestro no es el que busca discípulos que repitan su palabra, sino todo lo contrario, que la hagan danzar. Y la última lección de Zaratustra es clara y contundente: «Ahora os ordeno que me perdáis a mí y que os encontréis a vosotros; y solo cuando todos hayáis renegado de mí, volveré entre vosotros».[29]

Zaratustra quiere discípulos que sean capaces de decir *no*. En el § 32 de la primera parte de *La gaya ciencia* titulado «Discípulos indeseados», Nietzsche habla de un filósofo que corrompía a la juventud, como había hecho Sócrates. Cuenta que tenía dos discípulos que eran «alumnos inoportunos». Uno no puede decir «no», y el otro dice a todo «mitad y mitad». Nietzsche señala que adoptar su doctrina exige «un alma guerrera», una «piel dura».[30] Él quiere alumnos que digan «no» al maestro. Por eso escribirá en *Así habló Zaratustra*: «Se recompensa mal a un maestro si se permanece siempre discípulo».[31]

En toda educación se transmite una gramática moral, una gramática del deber, de la obligación, pero es una gramática que presupone que tiene que darse la misma respuesta para todos los individuos en las mismas situaciones, que es suficiente con decir que todos son «seres racionales».[32] En eso consiste la visión metafísica del mundo. Frente a ésta, la «doctrina» de Nietzsche queda resumida en una frase que él escribe al final del capítulo titulado «Del espíritu de la pesadez»: «Y ésta es mi doctrina: quien quiera aprender alguna vez a volar *tiene que* aprender primero a tenerse en pie y a caminar y a correr y a trepar y a bailar: —¡el volar no se coge al vuelo!».[33] Antes que ser «niño» y jugar, uno es «camello» y «león». Antes de inventar o crear, hay que escuchar, leer, atender. Es la gran lección que Zaratustra da a sus discípulos: no se llega a «mi» verdad por un único camino, por una única escala, desde la que se pueda recorrer el mundo. Hay múltiples modos. No existe «el camino». Un camino consiste en «ensayar» y en «preguntar», y Zaratustra muestra el que él ha recorrido. Cada uno tiene que buscar el suyo.

Para leer a Nietzsche hay que cambiar de registro. Olvidarse de la filosofía que hasta ahora uno ha aprendido, y estar dispuesto a «escuchar música».[34] Lo indica en un fragmento del año 1883. Para él, lo más importante en el lenguaje no son las palabras, sino la tonalidad, la intensidad, la modulación y el ritmo. Lo decisivo en un texto es la música, pero es precisamente eso lo que no puede ser escrito, pero es también lo que el lector tendrá que poder leer para comprenderlo. Nietzsche califica su escritura de «danza», y la coloca en la cima de la literatura alemana, junto a Lutero y a Goethe. Hay que tomarse muy en serio estas palabras. No son, aunque pueda parecerlo, el resultado de la prepotencia de un loco que ha perdido los papeles. Para leer a Nietzsche, y quizá no solo a él, es necesario «aprender a bailar», aprender que la escritura es un baile.

Así habló Zaratustra es una novela de formación, pero un *Bildungsroman* «de segundo grado», porque no se trata solo de narrar la experiencia de formación del protagonista, sino de reconstruir un relato que puede dar lugar a la transformación del lector.[35] Leer a Nietzsche es peligroso porque es posible que nos conduzca a un abismo. Después nos sentiremos más solos que nunca, extremadamente solos, pero ésta es la

condición necesaria para una buena formación. Zaratustra es un maestro, el maestro de la desorientación, el maestro que exige ser negado para poder regresar después. Cuando seamos capaces de decir *no* y olvidarnos de él, entonces la formación habrá terminado. Es posible que algo así sea imposible, sí, quizá es imposible, pero es evidente que no es utópico.

Estuve mucho tiempo en el Prado contemplándolo. Recuerdo que esa fría mañana había quedado en Madrid con unos amigos colombianos, Diana y Juan, pero no aparecieron. Permanecí mucho rato allí, en la entrada, y al final, cansado del frío y de la espera, pasé el control de seguridad y me encontré en medio de la gran sala central. No sabía qué cuadro quería ver, porque los que había pensado comentar con mis amigos ahora ya no tenían ningún interés. Empecé a caminar sin rumbo por el museo, como dice María Zambrano que hay que caminar por el bosque, sin buscar nada, sin buscar el centro. Y entonces lo encontré. Fue una pura casualidad. Lo había visto muchas veces en los libros de texto de secundaria y de bachillerato, pero nunca así, al natural, en vivo. Sabía que era una de las pinturas de La Quinta del Sordo, esa casa que Goya adquirió en las afueras de Madrid en 1819, y poco más. Es verdad que, en lo que a mí respecta, la serie de las Pinturas Negras se ha convertido con el paso de los años en una obsesión, a veces incluso en una pesadilla. Estoy convencido de que nos encontramos ante uno de los más fascinantes y sobrecogedores ejemplos de un arte que anticipa de forma magistral muchas de las formas expresivas contemporáneas.[36]

Recuerdo que había un banco justo delante del lienzo de Goya, me acomodé y lo miré fijamente, sin prisas. Lo primero que me llamó la atención fue el color. No soy ningún experto en historia del arte, así que andaba libre de apriorismos. Me concentré en la tonalidad. No sé por qué, pero el ocre me evoca el nihilismo, y en el cuadro este color domina la escena. En la parte inferior, vi la pequeña cabeza de un diminuto perro hundido en la arena. Me fijé en sus ojos. Pensé que el animal buscaba algo, algo que desde luego no está allí, algo que trasciende la pintura del maestro aragonés. Su mirada era triste, de abandono, de soledad y de ausencia.

En aquel momento ya me lo pareció, y ahora lo percibo más claramente. La filosofía no empieza con la admiración sino con el miedo a la muerte, con la pérdida, con el horror y el silencio de los espacios infinitos. La filosofía empieza con la pregunta por el sentido del ser y de la vida. Pero el perro de Goya se ha dado cuenta de la presencia de un huésped inquietante: el *nihilismo*. En sus escritos póstumos del otoño de 1887 Nietzsche habló intensamente de este huésped. Según el pensador alemán, el nihilismo consiste en la imposibilidad de dar respuesta a la pregunta de *por qué*. No hay verdad, no hay una constitución absoluta de las cosas, no hay cosa-en-sí, porque eso supondría un ser sin relación, al margen y con independencia de cualquier enlace, un ser desligado. Ni origen ni final, ni punto de partida ni punto de llegada, flotamos sobre una nada infinita y el vacío nos persigue con su aliento. El hombre loco con el que iniciamos este capítulo tiene un ilustre predecesor. Se trata, en este caso, de un animal, de un perro. Éste sabe lo que muchos ignoran, lo que muchos ignoramos, que no hemos sido capaces de vivir mirando de frente el sinsentido y, en ese temblor, volvimos a cubrir la bóveda celeste de un manto protector: muerto Dios, desaparecido el Absoluto teológico, así como su correlato metafísico, esto es, el mundo de las ideas de Platón o, si se prefiere, el sol del mito de la caverna, la modernidad quiso descubrir en la Razón y en la Ciencia el sosiego necesario para que pudiéramos avanzar por el mundo sin temor a equivocarnos. Daba igual el nombre, lo decisivo era su función, y ésta no era otra que la *incondicionalidad*. También Nietzsche la toma en consideración en sus escritos póstumos. Después de haber negado las clásicas autoridades sobrehumanas, se busca otra, una que sepa ordenar la vida incondicionalmente, porque los nuevos absolutos, como los de antaño, tienen fuerza moral y política. E incluso son más poderosos que los anteriores, porque no son percibidos como absolutos.

El perro tiene miedo a la soledad y al sinsentido, pero es firme en su afirmación. Mira el infinito sin encontrar respuestas a sus frágiles preguntas, pero no inventará nada, no se someterá a nada, a ningún principio, a ninguna verdad segura y eterna. Los seres humanos andamos necesitados de lo permanente, de lo inmóvil. Como si el terrible ocre del lienzo de Goya tuviera que transformarse en un color puro, porque no

soportamos la mezcla. El cambio y la felicidad, dirá Nietzsche, se excluyen mutuamente. Se menosprecia, se odia el devenir. No hay hechos, solo interpretaciones. En Nietzsche, vivir es leer e interpretar. La lectura y la vida coinciden, y si eso ocurre entonces no hay manera de evitar el nihilismo, la falta de Sentido. Inventamos formas de existencia que se transforman sin rumbo fijo, sin un guía revelador del secreto último. ¿Acaso este secreto existe? Es posible que el pequeño perro del cuadro de Goya piense que sí, que existe, pero seguramente sabe también que nunca podrá descubrirlo.

7
Leer los sueños

> No existe en Europa, en todos los dominios del arte, de la investigación y de las ciencias de la vida, un solo hombre notable cuyas ideas no hayan sido directa o indirectamente, de buena o mala gana, influidas de modo prolífico por el pensamiento de Freud.
>
> STEFAN ZWEIG, *La curación por el espíritu*

Artemisia Gentileschi pintó *Judith decapitando a Holofernes* hacia el año 1613. En este lienzo, que actualmente se puede contemplar en la galería de los Uffizi en Florencia, reproduce la historia de Judith que, junto a su doncella, entró en los dominios del general asirio Holofernes para asesinarlo. El cuadro es de una extraordinaria belleza, pero lo que llama la atención es sobre todo la tremenda tensión entre el amor y la muerte, entre lo extremadamente erótico y, al mismo tiempo, la terrible violencia de la situación. Gentileschi compuso una escena brutal. La criada de Judith sujeta con fuerza los brazos de Holofernes, mientras la joven judía sostiene la cabeza del general con su mano izquierda y lo degüella con la derecha. La sangre salpica las sábanas blancas de la cama. El espectador contempla el cuerpo de Judith, un cuerpo de una sensualidad sin límites, en tensión con la mirada de Holofernes que, en un último intento, agarra el vestido de la criada con su mano derecha, como si se lo quisiera arrancar, pero el tajo en el cuello ya es demasiado profundo y la muerte hace su aparición.

En este lienzo *eros* y *tánatos* componen una sinfonía perfecta que expresa el tono de la condición humana. Nada hay en la vida que no pueda comprenderse según las notas de esta melodía trágica. Todo en la existencia acaba confundiéndose con este par de opuestos, con estos dos términos antagónicos que, en el límite, coinciden: el sexo y la muerte. El poeta romántico alemán Heinrich von Kleist escribió en su obra de teatro *Pentesilea*: «Cualquiera que ame de todo corazón puede confundir uno con

otro».[1] En efecto, así sucede, y no resulta cómodo admitirlo, porque los sistemas filosóficos obsesionados con ordenar el mundo no soportan fácilmente esta confusión, esta mezcla. Lo claro y distinto, la base de la metafísica moderna del método, no pueden cuestionarse. Pero la vida no conoce este método; en ella la mezcla, lo equívoco, está a la orden del día. El instante máximo de placer se confunde con el dolor y la muerte.

Fue un magnífico escritor. Su actualidad radica precisamente aquí, en el hecho de considerarlo desde una «perspectiva literaria». Y no existe la menor duda de que, como tal, Freud sobrevivirá al final del psicoanálisis. Esta tesis que Harold Bloom expone en *El canon occidental*[2] es la que, desde hace muchos años, orienta mi lectura de la obra de este analista de la cultura, un gigante del pensamiento, un escritor que se enmarca entre los pensadores de la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX. Freud se sitúa junto a aquellos que se han ocupado de describir la «cara nocturna» de la condición humana, y que, al mismo tiempo, han criticado enfáticamente la fe en la razón que había colonizado el pensamiento de los siglos XVIII y principios del XIX. Al leer a Freud uno se encuentra con la primacía de la pasión, de la voluntad y del sentimiento, de lo inconsciente, del sexo y de la muerte.[3] Quizá sea cierto, como se ha dicho, que su prosa no posee «altura poética», pero no le hace falta. Resulta directa, contundente, a veces titubeante, pero siempre vital. Leer a Freud sin pensar en la terapia, en la clínica, leerlo como escritor, como «antropólogo», porque su grandeza está ahí, en su escritura y en su visión de la condición humana. Ningún adorno en su prosa, sensual pero en ningún caso florida,[4] Freud procura evitar las metáforas, pero no los relatos. A mí siempre me ha producido un gran placer leerlo porque es un enorme contador de historias, y su escritura expresa una forma de vida. Una vez se ha penetrado en su prosa, una vez conocidos sus «personajes», ya nada vuelve a ser como antes. Pero también es necesario señalar que el «aroma» que se desprende de su lectura no es dogmático. Al contrario, Freud titubea. *El malestar en la cultura* es, por ejemplo, un inmenso océano de incertidumbre. Se avanza y acto seguido se retrocede, porque leer a Freud es algo parecido a andar por un bosque en el

que disponemos de unos mapas para orientarnos, pero, al mismo tiempo, en muchos momentos uno tiene la sensación de que esos mapas no le sirven para nada, porque la persona que los había dibujado estaba, en el fondo, también perdida en ese mismo bosque, aunque quisiera aparentar lo contrario.

Un gran escritor y un incansable lector. Principalmente de los sueños, unos sueños que no hubiera podido interpretar sin la ayuda de algunos grandes clásicos: Sófocles *(Edipo rey)*, Shakespeare *(Hamlet)* y Dostoievski *(Los hermanos Karamázov)*. Una de las claves a las que hay que atender si queremos comprender lo que Freud nos dice radica en la lectura que él hace de estas obras. Seguramente también habría que tener presente otras, como la Biblia, y, en concreto, el Éxodo (a Moisés le dedicará su último libro), o la pintura de Leonardo da Vinci. Además tampoco conviene perder de vista que el contexto histórico y cultural en el que escribe es obstinadamente lector: la Viena *fin-desiècle*. Freud vive en un entorno de una dimensión cultural extraordinaria, uno de los mayores que ha tenido lugar en la historia contemporánea: en los «cafés vieneses» se dan cita autores de la talla de Wittgenstein, Brahms, Mahler, Klimt, Schiele, Loos, Hofmannsthal, Musil, Broch, Kraus, etcétera. De todas formas, de esta Viena a él siempre le habían entusiasmado la ópera y el teatro, pero no los cafés, lugares poco tranquilos. Lector intenso de Cervantes y de Shakespeare, Freud se consideraba heredero de Goethe. Y, por último, su judaísmo. Si por judaísmo entendemos la religión no solo del libro, sino de la interpretación infinita del libro, entonces es un judío sin reservas, aunque no celebraba el *sabbat* y ninguno de sus hijos sería circuncidado.[5]

Es verdad que Freud se consideró a sí mismo un médico, un científico, y con toda seguridad no hubiese aceptado el trato de escritor, porque él creyó que había construido una nueva ciencia. Pero el tiempo acostumbra poner las cosas en su sitio, y a Freud habría que empezar a colocarlo junto a Proust, Joyce o Kafka, en lugar de situarlo al lado de Newton o Darwin. Su influencia ha sido análoga a Platón o a Montaigne: ineludible, inmensa, casi incalculable. Y en cierto sentido, querámoslo o no, todos somos freudianos.[6] Leer a Freud es una aventura fascinante, es entrar en un universo onírico del que, como veremos, se sale transformado.

El *Edipo* de Freud no es el de Sófocles, ni su *Hamlet* es el de Shakespeare. Él toma estos personajes y les da una vuelta de tuerca, creando una imagen inquietante de la naturaleza humana. Al leerlo uno tiene la sensación de que si inicia el camino que él propone puede llegar a descubrir algo de sí mismo que estaba oculto y que quizá debería seguir estándolo, algo de lo que nada queremos saber, porque Freud no se limita a parafrasear a Sófocles o a Shakespeare, al contrario, los reescribe, los transforma, y es posible que hoy pensemos más según la «lógica edípica» que Freud describe en *La interpretación de los sueños*, y menos según la de la tragedia griega.

Heredero de una filosofía que se inicia en Schopenhauer y que continúa en Nietzsche, Freud es el escritor de las pasiones ocultas, de los deseos inconfesables, de las represiones infinitas. Es el escritor del sexo y de la muerte, del amor y del odio. Nunca se termina de leer a Freud, por eso es un clásico. Cada vez que volvemos sobre esa *opus magnum* que es *La interpretación de los sueños* descubrimos algo nuevo, algo en lo que no habíamos caído en la cuenta. Lo mismo sucede con otras de sus obras fundamentales: *Tótem y tabú*, *El yo y el ello*, *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la cultura*. Una vez se entra en su universo su pensamiento nos persigue cada mañana al levantarnos y al recordar lo que acabamos de soñar, al sufrir un lapsus o al olvidar una palabra o un nombre, al contemplar un cuadro de Leonardo, de Salvador Dalí o René Magritte, al ver una película de Luis Buñuel o David Lynch, al releer a Federico García Lorca. El psicoanálisis de Freud es, entre otras cosas, un método de lectura del mundo y de la condición humana. Tal vez incluso podría decirse que es una forma de vida. En cualquier caso, está claro que no puede reducirse a una terapia porque desde el comienzo abarca aspectos fundamentales de la existencia humana que van mucho más allá de la clínica. Después de Freud, la literatura, el arte, el cine, la filosofía, la etnología, la pedagogía, son radicalmente distintos.[7] Además al leer sus obras uno adquiere un léxico que ya no podrá abandonar: inconsciente, superyó, censura, represión, lapsus, acto fallido, sublimación, condensación, desplazamiento, principio de muerte, pulsión, ello, etcétera...

Comencemos por la cuestión de los sueños, por el texto que recordamos al despertar (el llamado «contenido manifiesto» del sueño). Freud nos enseña cómo hay que leerlo. A esa lectura la llama «interpretación» *(Deutung)*, pero ésta no es una interpretación infinita sino «descifradora». Esto es lo que propiamente nos enseña en su libro, a descifrar un sueño, a acceder a su «contenido latente». En este caso, leer es descifrar. El sueño es el «pórtico real del psicoanálisis» y el trabajo de Freud puede comprenderse como una «hermenéutica del desciframiento»,[8] una hermenéutica que expresa el proyecto freudiano en toda su complejidad: se trata de darse cuenta de que lo que decimos (y, por extensión, lo que pensamos, lo que hacemos) es solo superficial, derivado de otra cosa anterior más profunda, más «real». En definitiva, hay un «sentido oculto» en el texto del sueño que recordamos, y se trata de aprender a leerlo, porque en ese sentido habita la verdad de lo que somos, el núcleo duro de la condición humana. Es el desciframiento del sueño lo que nos va a responder a la pregunta filosófica fundamental.

El sueño es la realización de un deseo inconsciente e insatisfecho, y la interpretación consiste en conducir al lector (al paciente, al sujeto) a descubrir en qué consiste ese deseo, porque lo que uno recuerda es una historia disfrazada, y será necesario un procedimiento bastante complejo de lectura para doblegar esas máscaras.[9] Para Freud, pues, el texto del sueño, pero también los actos fallidos, los lapsus, los olvidos, los mitos, los rituales, las obras de arte, deben ser descifrados para entender la vida. Desde esta perspectiva, el psicoanálisis es un proyecto interpretativo, o, en el caso que nos ocupa, de lectura. Vamos entonces a entrar en este proyecto, vamos a aprender a leer con Freud. Pero antes de empezar a hacerlo es necesario tener presente algunas cuestiones. La primera es la del tiempo. En el mundo antiguo, los sueños se leen como una puerta hacia el futuro, como la anticipación del porvenir:

> Un eco de la concepción primitiva de los sueños subyace evidentemente a la valoración de los sueños entre los pueblos de la Antigüedad clásica. Suponían éstos que los sueños guardaban relación con el mundo de seres sobrehumanos en los que ellos creían, y que contenían revelaciones hechas por dioses y demonios. Eran, además, de la opinión de que los sueños tenían para el que soñaba una importante intención, por lo regular la de anunciarle el porvenir.[10]

Frente a esta visión que creía que los sueños anticipan el futuro, para Freud lo que la vida onírica nos desvela es el pasado. También admitirá que el sueño, de alguna manera, anticipa el futuro pero no de lo que sucederá *en realidad*, sino de lo que *quisiéramos* que sucediera. Es el deseo proyectado en el futuro lo que expresa un sueño, pero es un deseo que hunde sus raíces en el pasado. De ahí que, para él, leer un sueño sea acceder a una parte de nuestra biografía que desconocíamos, o que creíamos haber dejado atrás para siempre, pero que, en realidad, sigue incidiendo en nuestra vida cotidiana. Para el psicoanálisis nada está completamente pasado, ningún aspecto ha quedado cancelado del todo. Nunca podemos liberarnos del pasado, y precisamente por eso en los sueños reincidimos en ese tiempo lejano que vuelve a hacerse presente. Aprender a leer el texto onírico, por tanto, es iniciar una especie de viaje interior, hacia una tierra que es la propia, pero que, al mismo tiempo, nos resulta desconocida. Este viaje que, para algunos, puede convertirse en un descenso al corazón de las tinieblas, expresa el momento en el que uno descubre deseos inconscientes que creía haber cancelado. Como escribió Stefan Zweig, para Freud «nuestra vida no flota libremente en el elemento de lo racional, sino que se halla bajo la constante presión del inconsciente; cada instante de nuestra vida diaria es arrastrado por las olas de un pasado aparentemente olvidado».[11]

Si hay alguna idea que se repite a lo largo de la obra freudiana ya desde el momento de publicar *La interpretación de los sueños* es la de que nuestra vida psíquica surge del inconsciente, de los deseos inconscientes reprimidos que vuelven insistentemente sobre la actualidad y nos invaden, muchas veces a nuestro pesar; por eso la frase más repetida del libro es que «los sueños son realizaciones disfrazadas de deseos insatisfechos». Esta tesis decisiva —y en la que se nota el influjo de Schopenhauer y Nietzsche — es la que permite construir la sombría visión de lo humano que tiene Freud, así como la base de su «teoría descifradora» del mundo onírico.[12] Vamos a *leerla*.

Empecemos por la expresión final: «deseo insatisfecho». Lo característico de la condición humana es el deseo inconsciente.[13] No es posible lo humano sin deseos eróticos y tanáticos. En *La interpretación de los sueños* son los primeros los que están omnipresentes, pero no los

únicos.[14] Los tanáticos empezarán a ser considerados seriamente sobre todo a partir de 1920 con la aparición de su opúsculo *Más allá del principio de placer*, cuando se introduzca de forma explícita la pulsión de muerte, y alcanzarán su máxima expresión en 1930 con la publicación de *El malestar en la cultura*. En esta obra expresa su tesis con titubeos, pero de forma radical: *El hombre es un lobo para el hombre*.[15] Y Freud se pregunta: ¿quién se atreve a contradecir esta afirmación después de todas las experiencias de la vida y de la historia?[16] La agresividad es innata, no tiene nada que ver, como pensaban Rousseau o Marx, con la propiedad privada, porque es perfectamente observable en los niños, cuando la propiedad apenas ha perdido su primitiva forma anal. Pero es importante señalar que, en *El malestar en la cultura*, Freud no acaba de sentirse cómodo con esta visión trágica de la condición humana; la formula a su pesar, pero la fuerza de su experiencia clínica es alta, así como también lo son sus lecturas.

Volvamos a la lectura de los sueños. Hemos señalado que éstos son realizaciones de oscuros deseos inconscientes imposibles de realizar en la vida diaria y de contenido altamente erótico. Mientras dormimos damos rienda suelta a nuestros impulsos más perversos. Pero ¿por qué no realizamos los deseos en la vida onírica? Evidentemente porque el ser humano, además de ser un animal «deseante», lo es también cultural, y es la cultura lo que impide su realización. Las diversas instituciones culturales son represoras de las pulsiones humanas. En *El malestar en la cultura* Freud define la civilización (o la cultura, que para él son sinónimos) precisamente subrayando esta dimensión represora y organizadora. Para él la cultura es un conjunto de producciones e instituciones que organizan la vida humana, que la regulan, y este «regular» implica, en mayor o menor grado, represión.[17] Si la cultura no permite la realización de los deseos, al menos de algunos de ellos, es porque considera que son peligrosos para la vida del grupo. Sería conveniente repensar un poco más, aunque sea con suma brevedad, la noción de «tabú».

En 1913 Freud publica la que él mismo consideró toda su vida como una de sus mejores obras, sobre todo desde el punto de vista literario, y de las que se sentirá más orgulloso: *Tótem y tabú*. En sus páginas asistimos a una transición de la clínica psicoanalítica a la hermenéutica de la cultura.

Las dos palabras del título ya nos ponen sobre la pista: «tótem» y «tabú». Para poder esclarecer en qué consiste un tótem, Freud se servirá de unas consideraciones acerca de los primitivos aborígenes australianos. Normalmente, el tótem suele ser un animal sagrado, un antepasado, un espíritu guardián, que mantiene un vínculo con la comunidad. Freud observa que del tótem se deriva una norma, a saber, que «los miembros del mismo tótem no entren en vínculos sexuales recíprocos»,[18] y le resulta interesante la coincidencia entre el horror al incesto de los miembros que viven bajo un mismo tótem y la vida sexual de los neuróticos. Es importante subrayar la relación entre el tótem y la norma que prohíbe una acción. Por eso la conjunción de título del libro, la «y» *(und)*, es decisiva.

La segunda palabra, «tabú», es un término de origen polinesio que significa, por un lado, sagrado, y, por otro, peligroso, prohibido e impuro. El tabú se expresa esencialmente en mandatos y limitaciones. Según Freud, las prohibiciones del tabú carecen de toda fundamentación, y, lo que es más importante, «parecen cosa natural todos aquellos que están bajo su imperio».[19] Pero lo decisivo de la cuestión surge en el momento en que Freud se pregunta por qué nos debe interesar el enigma del tabú. Y la respuesta no deja de ser sorprendente para el lector profano. Sencillamente porque el tabú de los «salvajes» de Polinesia «podría no ser algo tan remoto para nosotros como supondríamos a primera vista» o, en otras palabras, nuestras prohibiciones e imperativos morales pueden tener un «parentesco esencial con este tabú primitivo», y si lo estudiamos a fondo posiblemente podremos arrojar alguna luz sobre nuestro propio «imperativo categórico».[20]

Un par de cuestiones a tener presente sobre lo que Freud acaba de decirnos. En primer lugar, el hecho de que en toda sociedad, antigua o moderna, hay algún tipo u otro de tabú y que, por lo tanto, no es posible una vida humana sin represión, así como tampoco una actividad psíquica sin censura. La prohibición es esencial para la convivencia entre seres humanos. De ahí que, como señalamos antes, en *El malestar en la cultura* Freud se separe de esas antropologías optimistas «que creen en los cuentos de hadas», como las de Rousseau o el marxismo. Él es tajante: una vida humana al margen de algún tipo de censura o represión es inimaginable. En

segundo lugar, y aunque pueda parecer extraño, se podría decir que Freud es una especie de «kantiano materialista», porque toma de la filosofía de Kant la noción de imperativo categórico como base de la moral, pero en lugar de situar su origen en la razón pura práctica, lo coloca en la historia, en la sociedad, en la comunidad. Cada individuo interiorizará la ley moral, y a partir de entonces entrará a formar parte de su vida como algo natural. La interiorización del deber moral es uno de los aspectos que Freud va a mantener a lo largo de su vida, un aspecto que cobra un especial interés a partir de 1923 cuando publica *El yo y el ello* y comienza a reflexionar sobre la noción de superyó.

Un brevísimo paréntesis para aportar un ejemplo literario de esa «interiorización» de la ley a partir de un relato (supuestamente) infantil por todos conocido. Me refiero a *Las aventuras de Pinocho* (publicado por entregas a partir de 1881). Pienso desde hace años que la lectura de esta narración puede ayudarnos a comprender el modo de operar del superyó. Lo que sucede es que, aunque pueda creerse lo contrario, esta magnífica obra suele ser bastante o muy desconocida, por la sencilla razón de que la mayor parte de los niños y adultos han visto la versión de Disney, pero no han leído el texto original de Carlo Collodi. La película ha «bloqueado» la lectura de la novela. Recordemos que Pinocho no es un niño, sino un muñeco de madera, por eso no posee conciencia moral, no tiene superyó, y, también por eso, es incapaz de sentirse culpable y de reprimirse. Aparece entonces, en el capítulo IV, un personaje tremendamente interesante, el Grillo parlante,[21] que será el encargado de ejercer esa función autocensora. Pinocho se lo encuentra al llegar a casa, y le dice que se marche de allí. Pero el Grillo le responde que no se irá sin antes decirle una «gran verdad»: «Ay de los niños que se rebelan contra sus padres y abandonan caprichosamente la casa paterna. No les irá bien jamás en este mundo, y antes o después deberán arrepentirse amargamente».[22]

Pinocho no le hace el más mínimo caso, le confiesa que al día siguiente por la mañana se quiere ir, porque si se queda le pasará lo que les pasa a todos los niños, que le mandarán a la escuela a estudiar, y él no tiene ningún interés ni ningunas ganas. Lo que quiere es divertirse. El Grillo le da una lección, le advierte que, si hace eso, de mayor se convertirá en un

borrico, pero Pinocho sigue en sus trece. La discusión entre ambos no se detiene. El Grillo insiste en que si sigue pensando así terminará como terminan todos, en el hospital o en la cárcel. «Pobre Pinocho», afirma el Grillo, «de verdad me das pena. Porque eres una marioneta y, lo que es peor, porque tienes la cabeza de madera». Después de oír estas palabras, escribe Collodi que

> Pinocho saltó colérico y, tras coger del banco un martillo de madera, lo arrojó contra el Grillo parlante. Quizá ni siquiera creía que acertaría; pero desgraciadamente le dio de lleno en la cabeza, hasta el punto de que el pobre grillo apenas tuvo el aliento de hacer *cri*, y luego se quedó allí muerto y pegado a la pared.[23]

La historia de Collodi es una magnífica ilustración de lo que Freud sostiene. La represión puede ser interna o externa. La externa es más que conocida, la interna, en cambio, parece pasar inadvertida. El superyó, que ejerce la función de conciencia moral, es cruel, porque no se dirige a las acciones sino a los deseos, de ahí que el sentimiento de culpa no aparezca cuando una acción está realizada, sino cuando es deseada. Éste es el «malestar» en la civilización, un malestar del que ningún ser humano podrá deshacerse.

Sin abandonar todavía la cuestión del tabú y de la represión, volvemos ahora a *La interpretación de los sueños.* Aquí Freud nos brinda un inmenso catálogo de textos oníricos, y acumula sus interpretaciones. El primer aspecto que hay que tener en cuenta es la distinción entre el texto del sueño y lo que el sueño significa. Como ya se dijo antes, una cosa es el relato onírico que recordamos y otra bien distinta es lo que quiere decir. Más de treinta años después de *La interpretación de los sueños*, en las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, concretamente en la número 29, Freud hace balance de estado de la teoría de los sueños, y admite que ésta ha permanecido como «lo más distintivo y propio de la joven ciencia».[24] Y acto seguido señala que los cambios que ha sufrido esta teoría a lo largo de los años han sido muy pocos. Después de negar la «tesis pansexualista», la que sostiene que *todos* los sueños son de naturaleza sexual, insiste en la idea de que el sueño no es de ninguna de las maneras algo absurdo, algo que no se puede comprender, sino todo lo contrario, es

«un acto psíquico de pleno derecho, rebosante de sentido y de valor». De forma explícita realiza aquí la distinción entre el texto del sueño, o el «sueño manifiesto», y su contenido, el «pensamiento onírico latente». La técnica que propone consiste en «leer» el relato del sueño, descifrarlo, y descubrir entonces su significado, su «contenido latente». Pero para ello es necesario tener en cuenta lo siguiente. En primer lugar, hay que escuchar al paciente, pero hay que hacerlo «sin poner en movimiento nuestra reflexión». El texto del sueño puede ser coherente o confuso, incluso puede resultar incomprensible. No importa. En una segunda fase, hay que fragmentar el relato onírico, y pedirle al sujeto que establezca relaciones, las primeras que se le ocurran, con cada uno de los fragmentos en los que ha dividido el sueño. Las asociaciones revelan aspectos del día anterior, lo que Freud llama «resto diurno», confesiones, interpelaciones. Muchas surgen enseguida, otras resultan más dificultosas. A menudo parece que se resiste a aceptar determinadas asociaciones, parece disculparse, como si se avergonzara de sí mismo, de lo que ha soñado, diciendo: «eso no tiene nada que ver con el sueño», o: «lo digo porque se me acaba de ocurrir ahora». Sin embargo, Freud advierte que precisamente estos comentarios son de suma importancia, porque revelan el significado del sueño. Pero aquí hay que andarse con cuidado. Las asociaciones no son todavía el contenido latente, aún no hemos alcanzado el significado del relato onírico. Es ahora cuando la tarea del psicoanálisis comienza. Hay que leer, hay que enunciar, hay que descubrir aquello que el paciente apenas había indicado en sus asociaciones. Ésta es *grosso modo* la manera que propone Freud de leer un sueño.

Una de las obras literarias más sugerentes que conozco para comprender el sentido de la lectura onírica de Freud es la narración de Arthur Schnitzler *Traumnovelle*, traducida al castellano como *Relato soñado*. De este texto puede decirse lo mismo que Eugenio Trías escribió a propósito del film de Stanley Kubrick *Eyes Wide Shut*, película basada en esta novela: nos encontramos ante una obra maestra sobre las relaciones de pareja, sobre los celos, la confianza, el erotismo y la muerte. La existencia humana está dominada por el deseo sexual, «con sus gozos y sus sombras, con sus oscuros objetos y sus complicidades con el principio de muerte.

Éste libra, en la sexualidad, una de sus grandes batallas».[25] Tanto *Traumnovelle* como *Eyes Wide Shut* están atravesados por una pregunta: ¿acaso despertar no es también despertar *en otro sueño*? La pregunta, en este caso, es terrible, porque los sueños eróticos de Schnitzler y de Kubrick no son sueños de placer, o mejor, no son solamente sueños de placer, sino también de pesadillas, de sufrimiento y de muerte, porque todo en la visión freudiana de la vida está atravesado por la muerte.

El relato de Schnitzler cuenta la historia de un médico vienés, Fridolin, felizmente casado con Albertine; ambos son padres de una hija de seis años. Una noche Fridolin es requerido para atender a un paciente, pero cuando llega a su domicilio, aquél ya ha fallecido. Entonces, en lugar de volver a casa, va a tomar un café, y allí se encuentra por azar con Nachtigall, un viejo amigo de su época de estudiante de medicina, ahora pianista. Éste le cuenta que por las noches toca el piano, con los ojos vendados, en una casa particular a la que solo se accede con una contraseña y en la que todos los participantes están enmascarados y hay mujeres desnudas. Fridolin, excitado, queda seducido por las palabras de su amigo, busca un disfraz, una máscara, y consigue entrar en la casa. A partir de este momento el erotismo y el sueño se entremezclan en una sinfonía que no deja de ser una metáfora de la condición humana.

Relato soñado es tanto una meditación sobre la relación entre la vida y los sueños como sobre el deseo y el erotismo en el seno de la familia burguesa. La prosa de Schnitzler sacude al lector y remite a los sombríos escenarios del psicoanálisis freudiano: «... la sala de enfrente, en cambio, resplandecía con claridad cegadora, y las mujeres estaban allí inmóviles, todas con velos oscuros en torno a la cabeza, frente y nuca, y con máscaras negras de encaje en el rostro, pero por lo demás totalmente desnudas».[26] Y unas líneas después escribe una sentencia demoledora que es una de las mejores descripciones de la condición humana: «... el placer inefable de mirar se transformó para él en el tormento casi insoportable del deseo».[27]

Pero es al final del relato, del viaje durante esa noche y el día siguiente, cuando Schnitzler muestra su visión, coincidente con Freud, acerca de la naturaleza de los sueños y el punto de encuentro entre éstos y la vida. Pero su originalidad no radica en que la vida pueda ser un sueño, sino

al revés, en que *ningún sueño es totalmente un sueño*. Ésta es la frase que, casi al término de la narración, dice Fridolin y que resume a la perfección el sentido de la obra. Porque ¿qué significa soñar y estar despierto? «¿Qué es lo que separa el estar soñando y el estado de vigilia, siempre asaltado por ensoñaciones diurnas, por sugestiones oníricas veladas? Estar despierto significa, quizá, ingresar en otra dimensión del sueño; o puede que a la impresión vivísima de haber despertado corresponda la convicción de que la vida es sueño, y de que los sueños son vida. Y sobre todo de que es posible estar despierto, aunque sea dentro del sueño soñado en que nuestra vida transcurre.»[28] La vida es básicamente un juego, una tensión entre el sueño y la realidad. Pero ¿cómo saber dónde está uno y dónde la otra? La vida es un juego de máscaras, como la que lleva Fridolin en la casa y que le ordenan quitarse. Pero él se niega. Nunca nos quitamos las máscaras, quizá porque sabemos que detrás de éstas no hay ninguna cara, ninguna realidad, sino otras máscaras, y así, máscara tras máscara, la identidad de cada uno no es más que ese vaivén entre los deseos que realizamos porque la cultura los tolera, y los que son imposibles de realizar, esos que incluso desconocemos. ¿Acaso el mayor desconocido para uno mismo no es uno mismo?

Volvamos ahora a leer a Freud, para intentar entender algo mejor su teoría onírica. Para comprender su visión de la existencia hay que prestar atención a algunas obras literarias que ocupan un lugar preponderante en la biblioteca que hemos heredado. En *La interpretación de los sueños* Freud se ocupa de dos tragedias muy conocidas: *Edipo rey* y *Hamlet*. Años después hará lo propio con la que dice que es la mejor novela que se ha escrito nunca: *Los hermanos Karamázov*. Para él no es casual que las tres «obras maestras de la literatura de todos los tiempos traten el mismo tema del parricidio».[29] Como ya hemos señalado antes, la lectura que Freud realiza de Edipo es distinta a la original que encontramos en la tragedia de Sófocles. En este último, la historia que se narra se centra, como es sabido, en la búsqueda de un asesino. Es el propio Edipo el que tiene que descubrir quién es el culpable de la muerte del antiguo rey, de Layo, para terminar así con la epidemia de peste que asola la ciudad, sin saber que ese asesino es él mismo. Pero ¿cómo la cuenta Freud? Lo podemos comprobar leyendo el

capítulo V de *La interpretación de los sueños*, titulado «El material onírico y las fuentes de los sueños». En primer lugar, recordemos su intención. ¿Por qué le interesa Edipo? Lo hemos insinuado antes. Freud acude a la tragedia de Sófocles para explicar la función de los padres en la vida anímica infantil. Según él, hay un enamoramiento por parte del niño hacia uno de los progenitores y el odio hacia el otro. La Antigüedad nos aporta, al decir de Freud, una «leyenda cuyos radicales y universales efectos solo una análoga universalidad de dicha premisa extraída de la psicología infantil hace comprensible».[30] Y comienza con un resumen de la trama. Es importante tener en cuenta la primera cita literal de la tragedia que aparece en *La interpretación de los sueños*: «¿Dónde se encuentra la oscura huella difícil de reconocer de la antigua culpa?». Pienso desde hace años que esta expresión, «la huella de una antigua culpa», expresa el sentido antropológico del psicoanálisis, es la nota que marca el tono de lo que Freud intenta decirnos.

Freud señala que *Edipo rey* es la «tragedia del destino», una tragedia que avanza entre la todopoderosa voluntad de los dioses y la inútil rebelión de Edipo amenazado por la desgracia de matar a su propio padre. Es el reconocimiento de la impotencia. No hay nada que hacer, uno no puede escapar al destino trágico. Pero esta lectura no es suficiente, y quizá tampoco correcta. Es necesario revisarla y analizar la historia de Edipo desde otro punto de vista, porque si nos sigue perturbando puede deberse solo a que expresa una verdad oculta respecto a la condición humana. No es simplemente una tragedia del destino, hay algo más, algo más hondo, más perverso. Si *Edipo rey* nos conmueve es, según Freud, porque la suerte de Edipo podría haber sido la nuestra, o, dicho de otra manera, porque *todos somos Edipo*, porque es este personaje de la tragedia de Sófocles el que mejor expresa la naturaleza a la vez erótica y tanática de la condición humana. Las dos pulsiones, sexo y muerte, se unen aquí en la vida de un único personaje.[31] Quizá, dice Freud, a todos nos resultó inevitable desear sexualmente a nuestra madre y, al mismo tiempo, dirigir nuestro primer odio y agresividad hacia nuestro padre: «El rey Edipo, que ha matado a su padre y desposado a su madre, no es sino el cumplimiento de deseos de nuestra infancia».[32]

Junto a Sófocles, Freud sitúa a Shakespeare y a Dostoievski como dos de los mayores analistas de la condición humana, porque Hamlet y Karamázov son variaciones del mito edípico, aunque sean formas distintas de tratar el mismo material, y ello se debe, a su parecer, por la diferencia en la vida anímica de dos periodos culturales distintos de la humanidad. Mientras que en *Edipo rey* la fantasía incestuosa sale a la luz y es realizada, en *Hamlet* resulta reprimida. La tragedia de Shakespeare «está construida sobre la vacilación de Hamlet en cumplir la tarea de venganza que le ha sido encomendada». Lo que Freud se pregunta es ¿por qué Hamlet vacila? ¿Qué es lo que le «inhibe» en el cumplimiento de esta tarea? Y responde: «Hamlet puede llevar todo a cabo salvo la venganza contra el hombre que ha eliminado a su padre y ocupado el lugar de éste junto a su madre, contra el hombre que le muestra la realización de sus deseos infantiles».[33]

A partir de 1925, los editores Fülöp-Miller y Eckstein, de Múnich, inician la publicación de una serie de volúmenes suplementarios a la edición alemana de las obras de Fiodor Dostoievski. Uno de éstos reunía bocetos y borradores de *Los hermanos Karamázov*, y los editores le piden a Freud que escriba un ensayo introductorio. El texto trata de temas relacionados con la personalidad de Dostoievski, sus ataques epilépticos, su sentimiento de culpa, y, cómo no, su relación con el complejo de Edipo. Freud empieza señalando que el lugar de Dostoievski en la historia de la literatura no está «muy atrás de Shakespeare». Según él, *Los hermanos Karamázov* es «la novela más grandiosa que se haya escrito», y añade: «nunca se estimará bastante el episodio del Gran Inquisidor, una de las cumbres de la literatura universal».[34] En este texto Freud vuelve otra vez sobre el complejo edípico mostrando la ambivalencia de la relación entre el niño y su padre, una relación de rivalidad y de odio, pero también de ternura, y cómo la figura paterna es interiorizada en la forma del superyó. Pasa revista a Edipo, a Hamlet y a Karamázov, mostrando sus similitudes y diferencias y sostiene que, en la gran novela de Dostoievski, el protagonista no es el que consuma el parricidio, aunque el autor del crimen tenga el mismo parentesco que Dmitri Karamázov. Lo verdaderamente decisivo es quién lo deseó, «por eso frente a Aliosha, la figura de contraste, todos los

hermanos son culpables por igual».[35] En cualquier caso, resulta evidente que, después del texto freudiano, uno nunca volverá a leer *Los hermanos Karamázov* de la misma manera.

Además de las «tres figuras edípicas» —el propio Edipo, Hamlet y Karamázov—, es conveniente destacar otra lectura y otro personaje que es de gran importancia en la constelación psicoanalítica. En 1919 Freud publica en la revista *Imago* un texto clave para considerar su obra desde la perspectiva de «lo incierto». Pienso en *Das Unheimliche*, que suele traducirse habitualmente como *Lo siniestro*,[36] aunque quizá sería mejor hablar de lo inhóspito, lo extraño, lo intranquilizador, o lo inquietante. Suele leerse este breve escrito como un comentario a *El hombre de arena*, un relato de E.T.A. Hoffmann, pero, de hecho, lo que Freud realiza aquí va mucho más allá de un simple comentario al modo psicoanalítico. Su objetivo no es otro que reflexionar precisamente sobre qué significa *«Unheimlich»*, y lo primero que hace es buscar algunos sinónimos para este concepto: espantable, angustiante, espeluznante... En cualquier caso *«Unheimlich»* hace referencia a «algo indeterminado». Pero, en el fondo ¿qué es lo particular de lo siniestro, de lo inquietante? ¿Cuál es su núcleo? Para elucidarlo Freud comienza trayendo a colación un escrito de J. Jentsch titulado *Zur Psychologie des Unheimlichen* («Sobre la psicología de lo siniestro»), publicado en 1906. Según Jentsch, lo siniestro tiene relación con lo no familiar, o con algo familiar que, de pronto, aparece como espantoso. Freud escribe:

> Jentsch [...] ubica en la incertidumbre intelectual la condición básica para que se dé el sentimiento de lo siniestro. Según él, lo siniestro sería siempre algo en que uno se encuentra, por así decirlo, desconcertado, perdido. Cuanto más orientado esté un hombre en el mundo, tanto menos fácilmente las cosas y sucesos de éste le producirán la impresión de lo siniestro.[37]

De hecho, solamente esta consideración ya sería suficiente para dar lugar a una intensa reflexión acerca de esa «sabiduría de lo incierto» y de su relación con el pensamiento de Freud. Sin embargo, el creador del psicoanálisis intentará separarse de Jentsch e ir más allá de la ecuación «siniestro-insólito», o «siniestro-incierto». Para ello, como he dicho antes, recurre a un texto literario, a un cuento, *El arenero*, o *El hombre de arena*,

un relato que forma parte de los *Cuentos nocturnos* de Hoffmann. Según Freud, el centro del cuento no es tanto la muñeca Olimpia, aparentemente animada, sino el personaje del hombre de arena que arranca los ojos a los niños que no quieren dormir, que les arroja un puñado de arena a los ojos, y se los lleva a la luna para que sirvan de alimento a sus hijos. Éstos tienen unos picos ganchudos, y con ellos devoran los ojos de los niños que no son obedientes. La imagen es terrible, y la conclusión a la que Freud llega, después de la lectura del relato de Hoffmann, es que el sentimiento de lo siniestro es inherente a la figura del hombre de arena, pero que al mismo tiempo no tiene nada que ver con la incertidumbre intelectual de la que hablaba Jentsch. Freud admite que el relato provoca una «especie de incertidumbre», pero, en cualquier caso, insiste en que no se trata de una incertidumbre intelectual.

La lectura de Freud es, cosa obvia por otro lado, psicoanalítica, por eso subraya que la experiencia clínica nos recuerda que «herirse los ojos o perder la vista es un motivo de terrible angustia infantil» que persiste en los adultos, y que también tiene relación con la angustia de la castración.[38] Pero Freud no se limita a comentar el cuento de Hoffmann, y acude a otros ejemplos que no vamos a considerar aquí, porque lo que nos interesa es la relación entre lo incierto y lo siniestro. La tesis de Freud es que, si el psicoanálisis tiene razón y lo que está reprimido retorna en forma de angustia, es preciso que entre esas formas de angustia se encuentre una que es la que se está estudiando en este texto: lo siniestro. Así pues, en pocas palabras, y esto es lo realmente decisivo, lo siniestro no sería realmente nada nuevo, sino algo familiar, algo que siempre estuvo allí, y que «solo se volvió extraño en el proceso de su represión», y aquí es donde Freud se sirve de la definición de Schelling: «Lo siniestro sería algo que, debiendo haber quedado oculto, se ha manifestado». De ahí que lo siniestro pueda irrumpir en cualquier situación, en cualquier objeto, en cualquier relación, en un ser o un objeto familiar que pertenece a nuestro entorno doméstico y cotidiano. Freud explica que de repente sucede que «eso que era tan familiar, tan armónico respecto a nuestro propio límite, se muestra revelador y portador de misterios y secretos que hemos olvidado por

represión, sin ser en absoluto ajenos a las fantasías primeras urdidas por nuestro deseo; deseo bañado de temores primordiales».[39] He aquí la génesis de *das Unheimliche*.

La presencia de lo siniestro, pues, es una clara muestra de la ambivalencia de situaciones que tienen lugar en la vida cotidiana, situaciones que no nos es posible controlar. Lo siniestro es una presencia que sugiere pero que no se acaba de mostrar. Se oculta a lo evidente, a lo explícito, se revela pero, al mismo tiempo, se esconde. En ningún caso, lo siniestro se patentiza, pero se presiente.[40] Por ello la relación entre lo siniestro y la incertidumbre, lejos de desaparecer, se hace más intensa. Lo siniestro no es equivalente a lo incierto, pero lo incierto es una de las características de lo siniestro, porque adquiere siempre la máscara de lo inquietante, esto es, de lo no obvio en lo claro y lo distinto, de lo extraño en lo conocido, de lo raro en lo habitual, de lo extranjero en lo propio.

De las diferentes acepciones que tiene lo siniestro para Freud, hay que señalar una que, según el propio autor, es «digna de ser destacada» y que la formula así: «Lo siniestro se da, frecuente y fácilmente, cuando se desvanecen los límites entre la fantasía y realidad, cuando lo que habíamos tenido por fantástico aparece ante nosotros como real; cuando un símbolo asume el lugar y la importancia de lo simbolizado, y así sucesivamente».[41] Freud termina reconociendo que algunos casos de impresión siniestra dependen de la situación. Hay que subrayar esta idea. Por ejemplo: la «muerte», los «cadáveres», la «mano cortada», los «genitales femeninos» adquieren una dimensión siniestra en función del contexto. Éste mantiene viva la dimensión de incertidumbre de los análisis de Freud. La mejor muestra es que, en la tercera y última parte de su escrito, vuelve a formular la pregunta con la que se inició: «¿Podemos descartar realmente el factor de la incertidumbre intelectual, después de haber admitido su importancia para el carácter siniestro de la muerte?».[42]

Voy a terminar recordando solamente una idea que podemos leer en *El malestar en la cultura* (1930), a mi juicio el más bello y sombrío escrito de Freud, un texto en el que habitan, de forma silenciosa e implícita, todas sus lecturas. No hay ningún otro libro en el que tantas veces su autor haga referencia a la duda, a la ambivalencia, al no saber, o al saber incierto. Él

mismo lo repite varias veces a lo largo de la obra, dice que tiene la sensación de que ningún otro texto suyo es tan poco claro como éste, dice que, en el fondo, está escribiendo sobre algo obvio, sobre algo sabido. Pero el momento más representativo de esta incertidumbre es el final. Parece ser que la frase que ahora cierra el libro no figuraba en la primera edición. Freud la añadió después, en 1931, cuando empezaba a ser evidente la amenaza del nazismo, y la formuló como una pregunta, lo que le da, si cabe, todavía más fuerza, más intensidad. Ahora, cuando la leemos, nos quedamos pensando en silencio. Es una pregunta que nos acompaña, que no podemos olvidar, que queda dibujada en la piel, que nos hiere, que nos atraviesa: «Y ahora cabe esperar que el otro de los "dos poderes celestiales", el Eros eterno, haga un esfuerzo para afianzarse en la lucha contra su enemigo igualmente inmortal. Pero ¿quién puede prever el desenlace?».[43]

Lo terrible de lo siniestro es que muchas veces no está fuera de nosotros, sino en el interior. Nos posee, y no podemos explicar qué es ni en qué consiste. Lo que lo hace inquietante es su desubicación. No hacen falta la sangre o la tortura. Forma parte de lo habitual, de lo que damos por supuesto, pero es algo que está fuera de lugar, algo que está *desviado*. Es el desorden que nos habita.

Cada uno de nosotros pasa la mayor parte de su vida viviendo sin pensar que está viviendo, sin tomar distancias respecto del mundo, sin problematizarlo. Habitar suele ser vivir «en la normalidad». Pero un día, a causa de algún suceso o acontecimiento, uno se da cuenta de que hay algo extraño en su vida, algo que no controla, y de que no resulta fácil continuar existiendo con esta inquietud, sin poder librarse de ella. Esto es lo que sucede, por ejemplo, en el momento en que abrimos un libro, uno de esos libros que en el próximo capítulo calificaré de «venerables».

Una visión de la condición humana desde la lectura supone pensar lo humano desde lo inhóspito, desde «lo indominable», porque uno lee pero también es leído, y es en ese juego de lecturas, en ese conflicto, donde descubre de repente que hay algo en la existencia que *no está en su sitio*. Y

a veces ocurre que el que no está en su sitio, que el que está desubicado, soy yo. Entonces advierto que no tengo en mis manos las condiciones para situarme en la vida, probablemente porque lo inquietante se ha apoderado de mi existencia y no está dispuesto a abandonarme.

8
Los libros venerables

No hay método en principio para el saber de la vida.

MARÍA ZAMBRANO, *Notas de un método*

El cuadro fue pintado en 1632. Lo vi hace años en el Louvre y me quedé mucho tiempo contemplándolo atentamente. Había olvidado por completo que se encontraba en este museo. A diferencia de Tales de Mileto que, como recuerda Platón, se cayó en un pozo mientras miraba las estrellas, aquí el viejo filósofo está sentado con su vista fija en el suelo y sus manos recogidas sobre su regazo. A su izquierda, una luz intensa entra por la gran ventana y contrasta con la oscuridad de la habitación, solo alumbrada por un fuego que una mujer se encarga de mantener vivo. El anciano ha dejado de leer. Los libros se encuentran a su derecha, encima de la mesa, y ahora él quizá piense sobre lo que ha leído a lo largo de toda su vida. El filósofo ha viajado muchos años a través de los libros, de los libros y también del tiempo. Ha llegado el momento de detenerse y pensar.

Este lienzo de Rembrandt recuerda a la caverna platónica, pero al mismo tiempo su diferencia es abismal, porque en este caso nadie pretende salir de ella. No se sabe adónde conduce la gran escalera de caracol situada en el centro del cuadro, una escalera que parece quebrada por el techo de la habitación, como si no tuviera salida. La estancia está cerrada. Hay una filosofía que no se ocupa de las ideas, que sabe que es hora de pensar la tierra, junto a los libros y el fuego, que sabe que hay que pensar en silencio, que es más importante escuchar y leer que ver y dominar. Eso es lo que le ocurre al filósofo de Rembrandt. Él ha descubierto que es imposible escapar de la caverna, ha descubierto que la lectura se detiene, pero no se abandona, porque sigue siendo un lector, aunque ahora ya no lea, porque el lector es

siempre lector de sí mismo y del mundo, a pesar de que haya cerrado los libros, porque ya forman parte de su vida de filósofo, y nada ni nadie puede separarlos.

En la pintura, los libros permanecen junto al pensador. Quizá algún día vuelva a tomarlos en sus manos después del largo silencio de la meditación. No lo sabemos, hay cosas que nunca se saben, porque en el silencio no se sabe. Lo que sí hemos descubierto es que hay filosofías que ignoran la lectura, que desprecian las interpretaciones y las incertidumbres. Son las filosofías metafísicas que no soportan los matices y las dudas, que huyen de las sombras para refugiarse en la claridad y la distinción. Son las filosofías del conocimiento que captan su objeto y lo reducen a una categoría. Éstas no son amigas de la lectura. Escribe Nietzsche en *Crepúsculo de los ídolos* que «la sabiduría marca límites al conocimiento».[1] En efecto, el conocimiento opera por reducción de lo extraño a lo conocido, a lo acostumbrado, a lo que ya no sorprende. El conocimiento es tranquilizador.[2] En el cuadro de Rembrandt, el viejo filósofo prefiere saber a conocer, es alguien que *desea* saber, y sabe que no va a poseer lo sabido, que no hay sabiduría sin amor, sin eros y sin incertidumbre, que saber no es conocer y dominar la extrañeza del objeto sino todo lo contrario, es abrirse a la alteridad de algo que nunca podrá reducirse a un concepto o a una categoría. Él sabe que la lectura no es conocimiento sino sabiduría.

Las filosofías de la sabiduría sitúan a la lectura, de forma explícita o implícita, en un lugar privilegiado. Valoran más la luz del fuego que la del sol, son filosofías de las sombras que creen que siempre vivimos en juegos de perspectivas, que somos cuerpos narrados por voces que vienen de antiguo, que somos historias, relatos que avanzan y retroceden pero que no se construyen, porque «construir» significa que, de un modo u otro, se tiene poder sobre «eso» que se domina, sobre el objeto de construcción. Si somos cuerpos lectores, entonces también somos casualidades, seres contingentes, que nacemos y morimos sin haberlo pedido, y que nunca podemos organizarnos la vida porque estamos a merced de las inclemencias del tiempo. La existencia nos sorprende en cada esquina, y no hay nada que *signifique* de una vez por todas, ni de forma clara y distinta. Las filosofías de la lectura creen que todo saber es incierto y textual, que todo lo que uno

sabe lo sabe en una trama gramatical, y que hemos heredado una gramática que nos ofrece un modo de ver el mundo, una perspectiva de mundo siempre en movimiento, siempre tambaleándose.

Como le sucede al filósofo en el lienzo de Rembrandt, vivimos en una caverna. «Lo nuestro es pasar» y la luz que nos alumbra y nos permite seguir vivos no es la del sol sino la del fuego. Ésta no solamente nos permite ver dónde estamos, el espacio que ocupamos, los otros cuerpos con los que nos relacionamos. Hay algo más, porque sus llamas también instauran un *entorno cordial* para poder pensar, leer y amar, un entorno cordial que puede quebrarse, que puede dejar de serlo y dar paso a una gramática de lo inhumano y que, por desgracia, abre las puertas a la violencia, al odio, al mal, porque ningún entorno cordial lo es por completo, porque la cordialidad está en función de la situación y de la relación, como todo en la vida humana. Pero al menos se intuye el peligro de los que pretenden constituirse en «salvadores» de la existencia, y se desconfía de esas «escaleras» que algunos dicen que conducen a la «verdadera realidad», pero que, en el fondo, son espejismos, o engaños de esos supuestos «iluminados» que han abandonado cualquier trama textual, y han alcanzado el significado último del ser y de la vida. A ésos hay que desenmascararlos. No se puede abandonar la finitud, no se puede superar la condición lectora.

De las catorce definiciones que Italo Calvino da sobre lo que es un «clásico» voy a fijarme solo en una, muy conocida, la que sostiene que un clásico es un libro que «nunca acaba de decir lo que tiene que decir».[3] No obstante, como señalé al principio, en lugar de «clásico» prefiero utilizar la expresión «texto venerable», que tomo de María Zambrano. La razón se debe a que la palabra «venerable» hace referencia sobre todo al lector, o, mejor todavía, a la «actitud» o a la «experiencia» del lector. Un libro es «venerable» no porque algunos especialistas lo hayan situado en un canon, sino porque el lector «siente» que nunca termina su lectura, porque para él es una obra infinita, inacabable, porque tiene la sensación de que cada lectura significa *más* y *de otro modo*. Desde la perspectiva de la condición

humana, la «venerabilidad» es más importante que la «clasicidad», y de eso voy a ocuparme ahora, de reflexionar sobre algunas cuestiones relativas al sentido de la «venerabilidad».

Para empezar habría que preguntarse si, y en qué medida, un *texto venerable* es también un *texto canónico*. Comencemos recordando que el *kanon* es un instrumento utilizado en arquitectura y que el término significa «vara recta», «escuadra», «regla».[4] Por tanto, un libro canónico no sería solamente aquel que siempre dice más, sino sobre todo aquel que lo que dice o propone es un «modelo». Los textos canónicos son, o tienen la pretensión de ser, ejemplares. En ellos hay, de forma explícita o implícita, normas, y éstas son culturales e históricas, como cualquier toda norma, pero poseen gran fuerza simbólica y moral. ¿Qué significa esto? Quiere decir que sus reglas de vida, dadas por supuesto en nuestra cotidianidad, han quedado inscritas y absorbidas en nuestros cuerpos, y tienen una «fuerza de naturalidad» incontestable. Dicho con otras palabras, las reglas de vida de los textos canónicos operan subrepticiamente. No nos damos cuenta de su poder normativo porque nos parecen obvias, «naturales», incluso en el caso de que resulten violentas para nosotros mismos. Hay que subrayar el decisivo «valor moral» de los libros canónicos, incluso en el caso de no haberlos leído nunca. En realidad, esto no importa porque forman parte de lo que podríamos llamar «el fondo mítico y ritual de la vida cotidiana». Muchas veces no leemos directamente esos relatos que hemos heredado, esos que están clasificados en la biblioteca de nuestra gramática, porque lo que sucede es precisamente todo lo contrario, porque son ellos los que nos leen, los que «operan» en nosotros sin que nos demos cuenta. El canon de libros desempeña el papel de «guía», del mismo modo que la regla del arquitecto es la que le permite dibujar sus planos. Además, puesto que, en mayor o menor medida, toda cultura es una reducción de complejidad, esos libros ejercen una función tranquilizadora con respecto a las decisiones, y despliegan un arsenal de modelos vitales que dan seguridad a los instantes de incertidumbre. Ésa es la razón por la que, entre otras cosas, el canon tiene como objeto responder a la pregunta sobre el deber moral de lo que debe ser considerado bello, bueno o importante. Un texto canónico, según los expertos, nos dice lo que debemos hacer y a qué atenernos, qué es lo

indiscutible, lo que es necesario que aceptemos sin discusión. Son esos mismos expertos los que dicen no solamente lo que se debe leer, sino también lo que es fundamental para la educación y para la vida. En otras palabras, los libros canónicos siempre van acompañados de expertos «guardianes de la ortodoxia» que añaden cómo hay que leerlos, cuál es su significado, cómo hay que interpretarlos, cuáles son los que hay que tener en la biblioteca o los que resultan por completo prescindibles. En toda sociedad hay «portavoces» de los clásicos que (nos) dicen al resto de los seres finitos lo que tiene o no valor, lo que está bien o lo que está mal. Son los encargados de «cerrar» la lectura, de imponer regímenes de vida, de dar respuestas categóricas en lugar de abrir interrogantes existenciales. Por todo esto, no me interesa si los textos y autores que he considerado en la primera parte de este ensayo pertenecen, o no, a un supuesto «canon occidental», al modo de Harold Bloom o cualquier otro, porque algo así siempre depende de intereses de todo tipo. No hay canon, ni educación, al margen de valores económicos, morales, religiosos, etc.

Por otro lado, no creo que sea decisivo entrar en ese tipo de consideraciones. Hay otras cuestiones más importantes que tampoco están libres de valores, por supuesto, pero que son más bien de orden filosófico o antropológico sobre las que es necesario reflexionar. Vamos a ver que un texto clásico se puede analizar desde otro punto de vista, y es lo que voy a intentar hacer aquí. Se trata de pensarlo desde lo que llamaré «perspectiva de la veneración». Lo que sostengo es que una obra no es clásica tanto por su «canonicidad» cuanto por su «venerabilidad». En suma, no es la «ejemplaridad» lo que caracteriza al clásico —porque un clásico no es modelo de nada ni de nadie— sino otra cosa bien distinta, su sabiduría, su infinita sabiduría, su «incierta» sabiduría, y ahí radica su «venerabilidad».

En la novela del escritor austríaco Peter Handke titulada *La ausencia*, uno de los personajes, una mujer joven, señala que no quiere ir a ningún museo, sino ver «de un modo casual» los cuadros, sin intención alguna, en cualquier parte. Y afirma que no pudo leer ninguno de los libros en los que se encuentra el saber, «por la sencilla razón de que las frases que hay allí están construidas de tal manera que de ellos lo único que oigo es la cantinela del hombre que sabe».[5] La crítica de la mujer joven en este relato

de Handke a «los que saben» es radical. Ella sostiene que el saber de éstos «está fuera de lugar», y no debe ser exteriorizado «más que en casos de urgencia». La mujer tiene razón. A menudo lo que hacen «los que saben» es bloquear la lectura, o incluso la sabiduría, en lugar de abrirla o provocarla. Al convertir el texto clásico en canónico también tiene lugar una apropiación de lo que el texto dice, de su (supuesto) «mensaje» o «significado», como si no pudiera decir otra cosa que lo que esos «que saben» dicen que dice. De ahí que sea importante deslizarse del texto canónico al venerable, porque su sabiduría es la que da —o debería dar— testimonio de una imposibilidad: la del cierre del saber, porque un saber cerrado es la negación del saber, porque toda sabiduría es, en último término, la indicación de una apertura imposible de clausurar. En la lectura de un texto venerable habita un saber abierto que provoca más inquietudes que sosiego. No se está diciendo que no pueda, en determinados momentos, tranquilizar, pero todo sosiego es momentáneo y singular. Un verdadero clásico nos recuerda que la existencia está a merced de los acontecimientos, y, por eso, ningún ser finito es capaz de controlarlos. Un texto venerable nos inquieta porque no cesa de insistir en nuestra condición finita y mortal, aquella que es expresión de la radical contingencia y arbitrariedad de la vida, aquella que cree que la esperanza existe, pero quizá no para nosotros. Nadie tiene la respuesta a los desafíos del texto. Lo importante es situar al clásico en su lugar, y éste es la persistencia de las preguntas, la resistencia al tiempo, la afirmación de una incertidumbre que permanece en el tiempo. El clásico no puede ser efímero. En sus conversaciones con Gustav Janouch, Franz Kafka le decía:

> Se lastra usted demasiado con cosas efímeras. La mayoría de estos libros modernos no son más que trémulos reflejos del hoy que se apagarán enseguida. Debería leer libros más antiguos. A los clásicos. A Goethe. Lo antiguo vuelve hacia el exterior su valor más íntimo: perdura. Lo únicamente nuevo es la caducidad misma, que hoy se presenta hermosa para mañana parecer ridícula. Es el camino de la literatura.[6]

El fragmento de Kafka es espléndido. El camino de la literatura es el camino de lo que resiste, pero perdurar no es negar el tiempo, no es alcanzar lo eterno, sino todo lo contrario, es resistir al tiempo *en el tiempo*, es conseguir que el pasado sea nuestro contemporáneo. Los clásicos

iluminan el «presente» —que no hay que confundir con la «actualidad»— aunque solo sea para problematizarlo, para que los que lo habitamos podamos sentir que no es un presente definitivo. Los libros acerca de la actualidad pasan rápidamente. Necesitamos, como decía Nietzsche, aprender a leer lentamente, aprender a degustar la lectura, a rumiar, a ser como vacas, a detener el instante sin huir de él. De todo esto se ocupan los clásicos si se toman desde la perspectiva de la veneración.

«Venerable», del latín *veneratio*, significa rendir culto, admirar, reverenciar. Un clásico es un texto que el lector admira por muchas razones: la primera, y una de las más importantes que ya hemos mencionado, es porque va más allá de su contexto, y por eso cualquier lectura que se haga de él siempre será incompleta. El clásico es un texto admirable porque significa más de lo que se puede expresar, y sigue interpelando tanto o más que la primera vez, y con toda seguridad persistirá en su interpelación. Y es admirable sobre todo porque es superior a cualquier otro texto que hable de él. Dicho de otra forma, ninguna interpretación superará el original, salvo que esta interpretación sea a su vez un nuevo texto venerable. De ahí que sea necesario distinguir no solo las obras clásicas, o primarias, y sus interpretaciones, o secundarias, sino las «secundarias-primarias», esto es, esas interpretaciones que se han convertido a su vez en clásicas. Los libros que Heidegger, Foucault o Deleuze escriben sobre Nietzsche no son simplemente textos secundarios, como tampoco lo es, por ejemplo, la serie que Picasso dedica a *Las Meninas*. No todas las lecturas son iguales, y unas lecturas venerables de otro texto venerable forman un conjunto referencial a tener muy en cuenta. Pero ¿qué ocurre entonces con el original? ¿Se puede seguir sosteniendo que existe el texto original? ¿El primer texto? La única respuesta posible es que no lo sabemos. Podemos pensar que, en efecto, ese texto existe, pero nada podremos decir de él, porque que el clásico sea un texto «original» no significa que sea «originario». Los seres finitos son lectores, y ningún lector tiene acceso a lo puro, a lo primero, a lo originario. Vivimos en el ámbito de «lo penúltimo». Tanto lo primero como lo último forman parte del universo metafísico, un universo que se sitúa en el punto de vista del «ojo de Dios»,[7] o, lo que es lo mismo, que niega todo punto de

vista, que niega toda perspectiva y toda mediación, que niega toda interpretación y lectura. Lo primero y lo último no soportan la condición lectora.

Pero ahora quiero insistir en la cuestión del comentario, o mejor, de los comentarios, en plural. El comentario de un clásico es, como cualquier lectura, relativa en todo momento a su tiempo y a su espacio, mientras que el texto venerable que —claro está— también nació en un tiempo y en un espacio, es capaz de trascenderlos, es, como ya se ha dicho, capaz de ir más allá de la historia sin abandonar la historia. Nadie ni nada puede negar la temporalidad, tampoco el clásico lo hace. Por eso, «ser venerable» radica en su capacidad de significación en el tiempo, en la diversidad de tiempos y en la singularidad de las historias. Un clásico es, en él mismo, una visión del mundo, una cosmovisión. De ahí su capacidad de resonancia, o, mejor dicho, su «efecto de resonancia»,[8] porque la sabiduría que transmite es una sabiduría que resuena, al modo de un eco, en los cuerpos de los lectores.

Otra cuestión es la de *la educación de los clásicos*. ¿Cómo se educa la lectura de un texto venerable? Digamos, para empezar y a modo de aperitivo, cómo *no* habría que hacerlo. La respuesta es que no hay que hacerlo «de cerca». En efecto, la «cercanía» es la defunción de una obra clásica, por eso la actual obsesión «profesionalizadora» bloquea su valor y su formación. Solo se podrá enseñar a leer un clásico si también se enseña a amarlo y si se está dispuesto a mirarlo —y a mirarnos— «desde lejos» y, por lo tanto, a olvidarnos de la pregunta utilitaria: «¿Y eso para qué nos sirve?».[9] Vivimos en tiempos de «tiranía de la actualidad», y los clásicos no son amigos de lo actual sino amigos del presente, porque no son solamente textos del pasado, sino textos del pasado que inciden en nuestro presente. Hay que enseñar a leer *de lejos* y *sin prisas*, pero esto no se puede enseñar más que con un *tono de voz*, o mejor, con un *tono corporal*. No se forma en la lectura de los clásicos a través de las llamadas «nuevas tecnologías». Todo lo contrario. Éstas impiden la formación. Se necesitan los sentidos corporales, se educa leyendo y mirando, se educa con los silencios, sobre todo con los silencios, con el tacto del libro, y con la «atmósfera» del aula. Sin atmósfera es imposible enseñar a leer. Con la palabra «atmósfera» me

refiero a la «disposición escénica» del aula, las mesas, la luz, pero también las miradas de los maestros y la «matericidad» de los libros.[10] Luego volveré sobre esta cuestión.

Es verdad que hoy los textos venerables ya no ocupan en la educación el lugar de antaño. Y no solo eso, por lo general tampoco se leen en las escuelas y universidades libros enteros sino solo algunos capítulos, antologías de textos, pero no «libros». Ya no se lee ni se estudia un libro sin prisas, a lo largo de semanas o meses. Todo va demasiado rápido. Las actividades básicas de un profesor son estudiar, escribir y leer, pero no únicamente para sí mismo sino también para sus estudiantes. Un profesor es alguien que lee en clase, alguien que es capaz de crear una atmósfera para la lectura de los textos venerables. Hablo de lectura, no de buscar información. Hablo de estudio, y estudiar no se reduce a un comentario o un análisis. Estudiar es pensar, es demorarse. Un comentario de texto es importante pero no es *lo más* importante. Lo decisivo es el amor a la lectura, el eros, «lo erótico». Podría parecer extraño, raro o incluso sensiblero hablar aquí de «amor», pero no es así. Amar es no conceptualizar, es no reducir lo extraño a lo propio, es no imponer una identidad —la mía, la del lector, la del profesor—, una identidad centrada en «lo mismo», en el «sí mismo», a lo otro, a los otros. Amar (en el sentido de *eros)* es no fusionarse con el otro, es mantenerse a una «distancia adecuada» que nunca será del todo adecuada, es respetar la alteridad de ese cuerpo, de ese texto, de esa escritura desafiante, y persistir en la duda, porque no hay amor sin duda. La tarea del profesor es difícil, enormemente difícil, porque consiste en crear una atmósfera de amor y de incertidumbre, porque para un ser finito no hay amor sin incertidumbre, una atmósfera en la que tiene lugar (o puede tenerlo) un *pathos* que se hace intenso en el mismo silencio, en un silencio en el que siguen oyéndose y resonando durante largo tiempo las palabras de la escritura.

María Zambrano dice algo que pocos profesores tienen en cuenta en sus clases, a saber, que «no hay que buscar el claro del bosque». Es otra gran lección: no buscar nada en la lectura del texto venerable, nada premeditado, nada consabido, nada prefigurado, porque si nada se busca, entonces lo que se encuentra será ilimitado.[11] La propuesta de Zambrano no

es fácil de aceptar, porque nos han educado, y nos siguen educando, para todo lo contrario, como si leer un texto venerable fuera leer cualquier cosa. Habérselas con un clásico no es leer un informe, un manual, o un artículo publicado en una revista de impacto. Es necesario cambiar de registro, cambiar de perspectiva. Enseñar a leer un clásico es «dejar leer», porque a menudo damos el texto ya leído, en lugar de darlo a leer. Leer un texto venerable es algo parecido a entrar en un bosque desconocido y a gozar de esa aventura, y por eso hay que suspender la pregunta por la finalidad y por el centro. El que está preocupado por llegar al centro del bosque no goza del viaje, no disfruta del paseo, no está atento a las señales que el bosque emite, no es capaz de ver los signos que el camino le está ofreciendo. La pregunta por la finalidad es una cuestión que parece constitutiva de lo humano, pero también es, en último término, una pregunta maléfica, porque acaba impidiendo que se produzca algo enteramente humano. Leer un texto venerable supone aceptar que no se camina en línea recta siguiendo las indicaciones de un guía, de una brújula, sino en círculos o en zigzag. Se avanza, se retrocede. Quizá nunca se llegue al claro del bosque, y si se cree que se ha alcanzado surge una duda: ¿será de verdad éste, o bien habrá otro claro mejor, más auténtico?

Es verdad que «sobreviene la angustia cuando se pierde el centro»,[12] por eso a muchos les cuesta leer así, por eso muchos solo buscan información, pero no leen. El que busca información ya sabe lo que busca antes de comenzar a leer. Pero leer es una aventura sin centro. Los que buscan información dicen que sin centro la vida es caótica, que es invivible. No cabe duda de que en algo tienen razón, porque cuesta vivir sin carreteras que establezcan a priori el camino correcto para llegar al centro. El centro que no admite alternativas, el centro cósmico, atrae lo que anda disperso y lo organiza en una jerarquía, en una tipología. La lectura sometida a este centro se convierte, en este caso, en «desciframiento», y los libros en textos de autoayuda. Pero hay otra forma de pensar el centro. No se trata de anularlo, de demonizarlo, sino de situarlo, de relacionarlo con otros centros. ¿Acaso todo centro es ineludiblemente único? ¿Acaso todo centro niega la pluralidad? No estoy seguro. En todo caso, hay centros provisionales, momentáneos, que le sirven al lector que está «de paso» para hacer un alto

en el camino, detenerse y pensar. Luego se abandonarán, como tantas otras cosas en la vida. El centro, ese centro en el que el lector descubre al azar, en el que se detiene un momento a descansar del viaje, proporciona quietud, pero la «quietud» no es lo mismo que la «inmovilidad».[13] Ésta es la negación del tiempo y, por lo tanto, de las transformaciones y de las situaciones; en una palabra, de la vida. La quietud, en cambio, no niega el tiempo, al revés, es intensamente «serenidad». La quietud es lo contrario de la anulación del tiempo, es «tomarse su tiempo».

En el centro provisional de la condición lectora hay quietud, no inmovilidad. Lo inmóvil sería la negación de lo incierto y, por lo tanto, de la lectura. Los textos venerables necesitan una lectura serena y, en ocasiones, ofrecen quietud. La inquietud habita en la misma quietud, sigue presente en ella; no son excluyentes. También podría decirse que, en la lectura, la quietud es una *quietud inquieta*. Lectura y vida, de nuevo, aquí se contaminan. Una vida lectora es aquella que se tensa en esta quietud inquieta, en una especie de armonía atonal, en una sinfonía disonante.

Nos preguntábamos hace un momento sobre cómo no tendría que leerse un texto venerable. Para responder, es necesario distinguir entre «método» y «forma». En la academia (escuelas, universidades) se ha problematizado el método, pero se ha ignorado la forma. Lo que aquí se sostiene es que, frente a un texto venerable, no hay *métodos* de lectura sino *formas*. Como vimos en el caso del discurso cartesiano, en el método se avanza de lo simple a lo complejo, de lo próximo a lo lejano y, en todo caso, se parte siempre hacia un objetivo, en busca de algo que se establece a priori y que se cree poder alcanzar. Lo esencial en un método es la continuidad, la progresión y la mejora. Cada nuevo estadio es mejor que el anterior. Si no se mejora el método como tal, fracasaremos. Por eso, en el caso del método, es imprescindible saber dónde quiere uno llegar. No es así en la lectura. Si de verdad se lee un texto venerable, no se lee «para algo». Sostener que la lectura es una «forma», una forma de leer y una forma de vivir, significa que no hay proyecto. Aprender a leer es aprender a perderse en un libro «como quien se pierde en un bosque».[14] En el momento actual no solo se tienen proyectos empresariales, sino vitales. De hecho, es la

misma vida la que se ha convertido en proyecto o, dicho de otro modo, es la lógica económica la que ha colonizado la existencia. La «forma» es la negación del proyecto.

Para poder leer un texto venerable es necesario estar dispuesto a aceptar el riesgo de la caída. Ningún acto humano, tampoco la lectura, puede ser «humano» sin esa amenaza.[15] En el § 38 de *Ser y tiempo*, Heidegger se ocupa de esta cuestión. Sostiene que este término («caída», *Verfallen)* no expresa ninguna valoración negativa. Al contrario, tiene un sentido «ontológico». Muestra que el ser humano, el existente *(Dasein)*, está siempre «en medio del mundo», está absorbido por la cotidianidad, por la «impropiedad», es decir, está absorto en el mundo. Nada tiene que ver la caída con una pérdida de un estado original, más alto, más puro.[16] Lo que aquí quiero considerar es en qué medida la condición lectora está abierta a la caída, pero no tanto en el sentido de Heidegger sino más bien en el de «desorientación». Un texto venerable, a diferencia de un libro de autoayuda, no orienta, al contrario, provoca una caída del lector de la que quizá tarde en levantarse (o, tal vez, nunca vuelva a hacerlo, o al menos no vuelva a ponerse en pie de la misma manera). Los sistemas educativos —como todo sistema social— funcionan según «lógicas de orientación», de «reducción de la complejidad». Así, podría decirse que, en general, toda educación es (o ha llegado a ser), de una manera u otra, el aprendizaje de sistemas sígnicos, simbólicos, gestuales y normativos *de orientación*. Uno aprende a sumar, a restar, a multiplicar y a dividir, aprende geografía, aprende a descifrar mensajes, aprende historia, aprende reglas de decencia... La educación orienta a los que llegan al mundo, y sigue orientando en la enseñanza superior, en la universidad. Eso no se pone en cuestión, pero lo que aquí se quiere subrayar es que solamente con esto tampoco hay educación. Si la educación se limita a ser una reducción de complejidad, entonces fracasa como «educación formativa» y triunfa como «educación informativa». Los textos venerables muestran que no es suficiente con la reducción de complejidad, porque las relaciones educativas son también aprendizajes de la desorientación. En eso consiste la caída, en un no saber, en desconocer, en quedarse mudo ante una situación sin saber cómo resolverla.

Una «caída» que la lectura de un texto venerable no puede (ni debe) evitar es la de la ausencia de finalidad, de objetivo. La «intención» es aquí peligrosa, porque atreverse a leer un clásico es aceptar que no hay respuesta a la pregunta *por qué* ni *para qué* hay que leerlo. Leer «para algo» es investigar o buscar información, pero no es leer. No se lee un texto venerable para ser más erudito o para responder a las preguntas de un examen. Simplemente se lee. Uno se encuentra sin saber cómo, sin saber por qué, dentro de la lectura, en su atmósfera, en su embrujo. No es el lector el que controla y domina la lectura, sino al revés, es la lectura la que posee al lector, la que lo tiene a su merced. Por eso es una «caída», porque el lector no puede controlar ni dominar la lectura, porque es como un impulso que le lleva más allá de sí, hacia algún lugar que no solamente desconoce sino que ni siquiera sabe si lo alcanzará, porque al leer uno no alcanza nada, uno no espera nada, o espera un imposible que no puede verbalizar, que no puede «empalabrar».

Uno entra en una librería y un libro le llama la atención. Quizá ha sido su cubierta, o tal vez su título. Cabe la posibilidad de que haya oído hablar de su autor. En cualquier caso, lo importante es que uno se detiene, toma el libro y lo abre. Lee la primera frase que, al modo de un eco infinito, transforma la escena. Mientras, el olor de las páginas envuelve sus sentidos. Todavía no sabe si llegará a ser un texto venerable, pero nota que hay algo que le impide dejarlo de nuevo en la estantería. Lo paga y se lo lleva a casa. Se sienta en su sofá favorito, lo vuelve a abrir y lee, pasa horas leyendo con el ritmo adecuado, porque todo libro tiene su ritmo. De vez en cuando detiene la lectura, se levanta, camina, y tal vez regresa a su vida cotidiana. Al día siguiente vuelve a acomodarse, porque no se puede leer de cualquier manera, porque hay maneras de lectura, maneras singulares que nadie puede imponer, que uno descubre; vuelve a acomodarse y a abrir el libro y retoma la lectura, hasta que, de repente, algo sucede, y se da cuenta de que a partir de entonces su vida puede ser otra. Algo ha sucedido en ese breve lapso de tiempo. Todavía ignora qué, pero intuye su radical transformación. La lectura de un texto venerable provoca en el lector una especie de derrumbamiento. Su mundo queda «desempalabrado». Lo que hasta ahora

era cómodo y familiar, deja de serlo y se vuelve inquietante e incierto. Lo que hasta ahora había pensado que era «natural», u «obvio», lo que hasta ahora había dado por supuesto, se convierte en dudoso y extraño.

No abandonemos todavía la cuestión de la intencionalidad. Pensemos en la frase siguiente: «La lectura de un texto venerable no es intencional». Del latín *intentio*, «intención» tiene que ver con atención, con despliegue, con tensión. Todos estos términos son aspectos estructurales —y, por lo tanto, ineludibles— de la condición humana. ¿La intencionalidad imposibilita la lectura? ¿Es así realmente? ¿Acaso pueden existir acciones humanas completamente al margen de la intencionalidad? Si por «intencionalidad» se entiende proyectar o premeditar algo, entonces la lectura no es intencional. Pero quizá puede comprenderse «intención» en un sentido restringido y no confundirla, por ejemplo, con «premeditación». Precisamente porque somos seres finitos, de una forma o de otra no es posible vivir al margen de las intenciones, pero a condición de que «intención» no sea sinónimo de «premeditación». La intención de un autor, y, podría añadirse, también de un lector, no se reduce a un proyecto consciente. Leer, escribir, pensar, educar, son actividades humanas y, por lo tanto, poseen un componente intencional, lo que no significa que sean premeditadas. Escribir o leer no es como jugar al ajedrez, porque ni cuando escribimos ni cuando leemos tenemos nuestros «movimientos» calculados, porque no sabemos exactamente qué vamos a escribir ni qué vamos a leer. Leer o escribir se parecen más bien a una partida de tenis, porque no sabemos qué va a suceder antes de comenzar, ignoramos adónde va a «lanzar la pelota el contrario». Será necesario, por lo tanto, estar atento a la situación e improvisar la respuesta. Tener la intención de hacer algo es perfectamente compatible con la imprevisibilidad y la incertidumbre. Identificar «intención» con «premeditación» es tener una idea demasiado simple de lo que significa la actividad intencional en la vida humana.[17] Es muy posible que uno empiece a leer con expectativas, porque eso también forma parte de la condición finita que ningún ser humano puede eludir, pero las expectativas pueden y han de romperse, y algo así es lo que sucede al leer. Por ejemplo, alguien nos ha contado sus experiencias de lectura con un libro, o es posible que lo hayamos estudiado en la escuela y nos hayan

hecho aprender de memoria sus características para poder superar el examen. Todo eso es muy posible y sucede todos los años. Pero un día empezamos a leer esperando algo, y nada sucede, o sucede todo lo contrario de lo que esperábamos. Leemos para distraernos, para pasar el rato, por curiosidad, porque nos gusta el tema de la obra y creemos que va a proporcionarnos alguna visión del mundo que tarde o temprano nos resultará útil. Pero de pronto, nada más abrir el libro algo completamente distinto acontece. Eso es la lectura, eso es la vida.

Los textos venerables nos hablan de nuestra condición y de nuestra cotidianidad. Lejos de decirnos cómo tenemos que configurar nuestra vida, lo que hacen es ofrecernos una sabiduría de lo incierto. Son textos que dicen *«que* debemos hacer» pero no «*qué* debemos hacer». Los textos venerables no nos dicen qué camino tomar ni hacia dónde tenemos que conducir nuestras vidas. Son libros que muestran que «cada instante de nuestra vida es una encrucijada»,[18] una bifurcación de mundos no recorridos nunca por nadie. Ellos saben que, como señaló Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, en la vida de cada uno «no hay camino». Incluso en algunos pasajes de los grandes textos de la tradición metafísica que supuestamente indican una manera de ser, una guía o un modelo de vida, se mantienen zonas sombrías, zonas en las que lo incierto hace su aparición. Por ejemplo en los diálogos de Platón. En ellos también se describen «situaciones de incertidumbre». Recordemos el *Fedón,* el momento en que a Sócrates le quitan las cadenas. Se acaricia las manos y los tobillos, y piensa en lo extraño que es lo que los hombres llaman dolor y placer y en cómo se parecen, y entonces ordena marcharse a Jantipa, su mujer, y a sus hijos para que no importunen con sus llantos. Recordemos la «sonrisa de Diotima» en *El banquete*, o incluso el momento en que Sócrates llega tarde a la cena en casa de Agatón porque se ha quedado solo a pensar en la entrada, o el repentino ataque de hipo de Aristófanes que le impide hablar. Tampoco Descartes escapa a esta incertidumbre, cuando señala que su método no resulta adecuado para muchas personas, y que, por lo tanto, quizá sería conveniente que no todo el mundo le hiciera caso. O tal vez

podría interpretarse así el pasaje del Nuevo Testamento en el que Jesús de Nazaret parece dejar de lado su ética del perdón y ejerce violencia contra los mercaderes del templo.

Es necesario advertir de un riesgo. La lectura de los textos venerables puede hacernos mejores pero también peores, o, como mínimo, no puede evitar, como le sucede a Gregor Samsa, que el lector quede transformado en un «monstruoso insecto». George Steiner se ha ocupado de esta cuestión en muchos de sus libros, especialmente en *El castillo de Barba Azul*. Nuestro modo de ser tiene un fundamento que hunde sus raíces en la Europa Occidental entre 1820 y 1915. Parece un largo verano en el que la civilización ha desterrado para siempre el horror y la muerte. La democracia, el desarrollo tecnocientífico y la seguridad ciudadana contribuyen a ofrecer una imagen armónica del mundo. Pero Steiner sostiene que la del «verano» es una falsa imagen. Hay que mirarlo, pues, de otro modo, y sugiere la hipótesis de que la fuente de la inhumanidad del siglo XX es la larga paz del siglo XIX. Para él, la mayor parte de lo sucedido en los últimos decenios tiene sus orígenes específicos en las tensiones de la sociedad del XIX, en un complejo de actitudes que, vistas retrospectivamente, consideramos con demasiada prontitud como el modelo de la cultura misma. Por eso, la cuestión que Steiner planteará a partir de ahora es: ¿cómo explicar que los centros culturales florecieran en las proximidades de los campos de exterminio? ¿Por qué esta proximidad? ¿Por qué el humanismo ha sido tan frágil frente a la barbarie?[19] Hay una importante diferencia entre lo sucedido en la Primera Guerra Mundial y la Segunda, y muchos otros posibles holocaustos o genocidios de la historia: *el genocidio programado estatalmente*. Como ha puesto de manifiesto Primo Levi, el sistema de campos de concentración nazi continúa siendo algo único. En ningún otro lugar o tiempo se ha asistido a un fenómeno tan imprevisto y tan complejo: nunca han sido extinguidas tantas vidas humanas en tan poco tiempo, ni en una combinación tan lúcida de ingenio tecnológico, fanatismo y crueldad. No es posible olvidar lo que la Shoá ha supuesto para la cultura del siglo XX. Pero lo más grave es que la irrupción del infierno no ha tenido lugar en medio del desierto, sino en los más altos enclaves de la civilización, en el corazón de la cultura. Prosigue Steiner:

«Nada impidió en el cercano mundo de Dachau que en Múnich se desarrollara el gran ciclo de invierno de la música de cámara de Beethoven».[20]

Este hecho no es una casualidad, no es una coincidencia. Hay que tomárselo muy en serio. No se pueden comprender importantes manifestaciones artísticas, filosóficas o literarias de la cultura occidental lejos del entorno totalitario en el que florecieron. Hay que tener muy presente la relación entre *cultura* y *totalitarismo*. Siempre ha existido la duda respecto al supuesto de que la evolución de la cultura fuera ascendente. Sería interesante reflexionar sobre esta pregunta: ¿hay progreso histórico? ¿Sigue la historia avanzando hacia delante? ¿Cómo se puede explicar que el horror del siglo XX haya sido muchísimo peor en número y en organización que todas las otras barbaries de la historia? Cuando los testigos y las víctimas de Auschwitz, Treblinka, Buchenwald, Mauthausen o Ravensbrück empezaron a escribir sus relatos, y cuando aparecieron los informes de los historiadores sobre los campos de concentración y de exterminio nazis, mucha gente pensó que semejantes cosas no podían ocurrir en un mundo civilizado. Pero sabemos que la historia puede convertirse en un infierno, y que la literatura, la música y el arte no son antídotos contra la barbarie. Se puede leer a Goethe y a Rilke, a Hölderlin y a Kant, y eso no impide trabajar en los hornos crematorios de Birkenau. Es verdad que la lectura de los clásicos no es un muro que pueda evitar la muerte, el sufrimiento y el exterminio en masa. Pero lo que quiero destacar es que, aunque nada ni nadie puede garantizarlo, la lectura de unos textos venerables quizá pueda servir como una especie de «fuerza antidogmática» o, dicho de otro modo, puede ser «debilitadora» de las grandes convicciones, principios o legitimidades. ¿Qué significa esto? Quiere decir que, lejos de ofrecer ideas claras y distintas, la lectura de estos textos *puede* generar incertidumbre. Algo así no es inmediato, no sucede siempre, pero ahí radica también la enorme fuerza de un clásico que no debería desestimarse.

Me estoy refiriendo a la «fuerza desestabilizadora» que la lectura de un texto venerable es también capaz de producir en el lector: lo que antes era indudable y se daba por supuesto, se convierte ahora en frágil y provisional.

La sabiduría que nace de la lectura es una sabiduría de lo incierto. Dicho en pocas palabras, a diferencia de otros textos, el venerable es un texto que se caracteriza por su «firmeza», pero no es una firmeza dogmática o fanática, sino inquietante, es una firmeza que golpea directamente no solo la mente del lector, sino todo su cuerpo, es una firmeza que golpea su existencia. Es el lector el que se convierte en frágil al leerlo, y se trata de subrayar esta fragilidad. La firmeza del texto, como ya se ha dicho, consiste en la resistencia al tiempo. Cualquier texto, y el venerable no es una excepción, ha sido pensado y escrito en una situación histórica que no era la presente. El lector lo lee en otra situación que seguramente será muy distinta, pero lo decisivo es que la lectura provoca una «herida» en su cuerpo. Tal vez esa herida pueda cicatrizar algún día, pero su marca quedará para siempre.

La historia, tanto la de nuestras gramáticas sociales como la biográfica de cada uno, está marcada por llagas que nunca van a poder borrarse. Hegel decía en su *Fenomenología* que las heridas del espíritu se curan y no dejan cicatrices.[21] Pero una filosofía de la lectura sabe que eso no sucede así en los cuerpos. Y para leer es necesario ser corpóreo. Las heridas abiertas en la piel y en las entrañas del lector no desaparecen. La incertidumbre que envuelve la lectura de los textos venerables, así como el modo de vivir que se desprende de ellos, es una forma, no un fondo. Es verdad que no sabíamos cómo vivir antes de iniciar la lectura —porque nunca se sabe cómo vivir, porque si se supiera la vida dejaría de ser «vida»—, y que tampoco lo sabremos al cerrar el libro. O tal vez pensábamos que teníamos las ideas claras, que en nuestras manos estaba la brújula para salir airosos de la encrucijada, pero lo que la lectura ha provocado ha sido todo lo contrario, más dudas, más incertidumbres. ¿Leer para ser mejores? En absoluto. No sabemos por qué queremos seguir leyendo, lo que sí sentimos es que hay algo que nos impide dejar de hacerlo. Quizá leamos solo para seguir viviendo, para burlar a la muerte, para no desesperar, para gozar, o quizá leamos para regresar a la edad en la que aún éramos capaces de llorar con un libro en las manos, aquella época, entre la infancia y la adolescencia, que constituye el dulce prólogo de nuestra vida.[22] Lo que sí sabemos es que

la lectura no ofrece un «fondo de vida», eso solo lo haría una guía metafísica, pero los grandes textos venerables no. No hay «fondo», no hay «esencia» en la lectura, sino «forma», y, si es así, si hay forma, la vida se convierte en una transformación inacabable e imprevisible. Si la lectura es forma, entonces no sabremos nunca cómo vivir porque la forma no es susceptible de planificación. Leer supone arriesgarse, atreverse a iniciar un viaje en el que el peligro de la deformación no puede ser erradicado. Y es este el momento en que irrumpe el insomnio y ya no abandona al lector.

Segunda parte
La condición lectora

En toda humanidad hay libros, aunque sean libros de antes de los libros: el lenguaje inspirado de los proverbios, de las fábulas, del mismo folklore. El ser humano no está solamente en el mundo, no es solamente «ser-enel-mundo» sino también «ser-para-el-libro», en relación con la Palabra inspirada, un entorno tan importante para nuestro existir como las calles, las casas y los vestidos.

EMMANUEL LEVINAS, *Entre nosotros*

1
Una filosofía del libro

> Los libros no son seres vivos, de acuerdo, carecen de sensibilidad y, por lo tanto, ignoran el dolor tal como lo sienten los animales y, probablemente, también las plantas. Pero ¿quién ha demostrado fehacientemente la insensibilidad social de lo inorgánico? ¿Quién sabe si un libro no es capaz de anhelar, de un modo que nos es extraño y que por eso no advertimos, la compañía de otros libros junto a los cuales estuvo colocado largo tiempo?
>
> ELIAS CANETTI, *Auto de fe*

El lienzo muestra a un viejo enloquecido en el momento de desgarrar el brazo de la víctima. Está devorando un pequeño cuerpo. El cuadro muestra sin rodeos el horror de una mente trastornada. La primera vez que lo contemplé, en el Museo del Prado, retrocedí ante esa imagen terrible, ante ese icono del mal y de la muerte. Quizá la víctima sea un niño, quizá un adulto, poco importa en este caso. Los ojos del viejo demente expresan el gozo de devorar esa especie de falo en el que se ha convertido el brazo ensangrentado. No se trata solo de comida, sino también de placer. *Eros* y *tánatos*. Este cuadro de Goya es una expresión de la vida, de la existencia que, desde el principio, se sabe finita y mortal.[1]

Sería, sin duda, un buen ejercicio «leer» este lienzo intentando poner entre paréntesis todo lo que sabemos de él, todo lo que nos han contado. Pero hay algo que no podemos dejar de tener presente. El nombre del viejo es Saturno, o Cronos: el Tiempo. Saturno está devorando a su hijo, o, lo que es lo mismo, el tiempo nos mata. No hay duda de que la muerte es el gran tema de la metafísica occidental. Schopenhauer dice que difícilmente se filosofaría sin la muerte, y tiene razón.[2] Desde el *Fedón* platónico sabemos que «filosofar es aprender a morir». Sin embargo, no deja de ser paradójico el hecho de que, al mismo tiempo, la muerte haya sido la gran ausente del pensamiento metafísico, porque lo que ha hecho la metafísica es, en una

palabra, negarla. Y lo ha conseguido bajo distintas formas: como liberación del alma, como algo que no pertenece a la vida, o como el paso a una vida eterna de cuerpos resucitados. En cualquier caso, el pensamiento metafísico muestra una vida en la que la muerte no es radical, no es ni lo último ni lo definitivo.

Sin embargo, en una filosofía del libro, en una filosofía que sitúa a la finitud como la nota que permite afinar su pensamiento, sucederá todo lo contrario. En este caso, la muerte es lo irreversible, lo inconcebible, lo radicalmente absurdo. No hay libro o relato alguno que pueda explicarla, que sea capaz de resolver su terrible monstruosidad. La muerte es la sombra del sinsentido, el abismo de lo ininteligible que domina la existencia porque expresa la total inconsistencia de la vida. Es lo que provoca que en la vida de cada uno habite la angustia, el vértigo y el vacío. A veces se ha dicho que la muerte no existe, que no va con nosotros, pero la realidad es bien distinta, porque es lo único real, y su presencia constante en la vida no explica nada de la existencia, o mejor dicho, explica algo, porque es su «contra-verdad», es lo que la deja llena de no sentido. Es el final chapucero que sigue a una vida tragicómica, porque la vida no tiene un final solemne y elegante, como la *Novena sinfonía* de Beethoven, sino todo lo contrario.[3] Entre vómitos, heces y máquinas, a veces en extrema soledad y abandono, pero siempre de forma obscena, la muerte aparece como el viaje del que «nunca se ha de tornar». Por eso a la filosofía metafísica le ha incomodado de tal forma que no ha tenido más remedio que esconderla miserablemente. En cambio, desde la perspectiva de una filosofía del libro, esto es, de las formas y de las transformaciones, nada puede compensar la experiencia de la muerte, no es posible encontrarle sentido alguno, porque ningún relato puede explicarla, ningún referente puede darle sentido. La vida y la muerte no son antagónicas. No hay texto alguno que libere a la vida de la experiencia absurda de la muerte. Si leer es formarse en el tiempo, en las relaciones y en las situaciones, la muerte no es el límite de la vida sino su propia experiencia.

El pensador alemán Franz Rosenzweig lo expresó sin tapujos al inicio de su obra *La estrella de la redención*. La negación de la muerte constituye la estructura de fondo de la metafísica occidental. La filosofía se ha encargado de derribar la angustia de lo terrenal, de quitarle a la muerte su aguijón venenoso. Pero, como advierte Rosenzweig, no hay vida humana al margen de esa angustia. Todos esperamos con «temor y temblor» el momento de iniciar ese viaje, pero lo terrible es descubrir que ya estamos en él desde el inicio, y eso es precisamente lo que la filosofía se ha encargado de enmascarar. De Jonia a Jena, de Parménides a Hegel, el pensamiento metafísico ha dejado que el cuerpo descienda al abismo, pero no el alma, que ha salido incólume.[4] La muerte no es nada, no existe, se ha dicho. Así ha operado la metafísica: ha superado la condición finita de los seres humanos al ponerla en relación con una inmortalidad, con un absoluto que le da sentido, y, al hacerlo, niega a la muerte su rostro absurdo e irrevocable.[5] Porque es en la visión que tiene de la muerte donde la metafísica muestra su *modus operandi* de manera más clara y sin tapujos. Lo inteligible da sentido a lo sensible, lo inmortal a lo mortal, lo eterno y absoluto a lo singular y efímero. La metafísica niega la muerte al encontrarle un sentido. No acepta su rostro definitivo, y recuerda que lo decisivo es lo atemporal, porque, ¿qué es la negación de la muerte sino la negación del tiempo?

Dos relatos han formado nuestra educación con respecto a la muerte: el metafísico y el religioso. El primero lo ha asumido la tradición filosófica, el segundo, la cristiana. Los encontramos en el *Fedón* de Platón y en los Evangelios, respectivamente. Pero creo no equivocarme si afirmo que, aunque pueda parecer lo contrario, el primer relato —el de la muerte de Sócrates— nos ha influido más que el segundo —el de la pasión y crucifixión de Jesús—, quizá porque hemos leído éste en función de aquel. Somos mucho más platónicos de lo que creemos.

Releamos la historia que cuenta Fedón a Equécrates mientras dan un paseo, la historia del último día de la vida de Sócrates, acaecido en Atenas tiempo atrás. Sócrates aguarda en su celda el momento de la ejecución, ordenada por los jueces. Cuando le avisan de que al anochecer deberá beber la copa de cicuta, echa de allí a su mujer y a sus hijos y se queda con sus

discípulos. Ellos le acompañarán en sus últimos momentos. Sócrates les prohíbe que lloren, que manifiesten el dolor por la pérdida inminente. Y espera que sean capaces de mostrarse fuertes, porque para eso echó a las mujeres, para que no importunaran con sus llantos. El «gesto» de Sócrates es decisivo para comprender cómo la lectura del *Fedón* ha guiado la pedagogía de la muerte en Occidente. Las mujeres lloran, son sensibles, saben que la pérdida es radical. Pero el tono que debe orientar la educación de los ciudadanos tiene que ser fuerte y vigoroso. No se puede temer a la muerte, se debe saber que ésta no es una pérdida real sino solo una separación temporal. Como digo, este relato platónico ha configurado nuestra visión de la vida y de la muerte de forma decisiva. El conocimiento metafísico insistirá en la tesis del viejo ateniense: la muerte como tal no existe. Es la liberación del alma.

Para una filosofía que concibe al ser humano como *homo legens* y la lectura como forma, como transformación de la existencia, la muerte es, en cambio, lo radicalmente absurdo e irrevocable. Nada puede compensar el dolor de la pérdida, porque no se trata solamente de la muerte de uno mismo, sino sobre todo de la del otro. El drama de la muerte es el drama de la pérdida y la ausencia del otro. Flaubert, Tolstói, Joyce, Proust, Rilke, Beckett, Woolf nos han enseñado que finitud no es sinónimo de muerte, que la finitud no es solo la muerte, sino el tono, el relato de la vida, porque la muerte no es algo que me acontece solo a mí mismo y al final, sino algo que me acompaña desde el nacimiento, y es así porque no solamente descubrimos que algún día, en un futuro, vamos a morir, sino también porque la muerte, *la pérdida del otro*, estructura nuestra forma de ser en el mundo y de encarar la vida. Ser finito es «ser tiempo» y, por lo tanto, *vivir en la ausencia*, no únicamente ser *en* el tiempo, sino ser temporal y elegíaco. Y si somos tiempo, entonces somos caducidad, enfermedad y envejecimiento, pero también ausencia. Una filosofía de la lectura es una filosofía de la condición elegíaca, porque leer es habérselas con el tiempo, y eso significa que leer es leer una ausencia.

¿Qué quiere decir vivir desde la perspectiva del lienzo de Goya? Por lo pronto que la vida no es algo que tengamos bajo dominio, sino algo que acontece. En cualquier momento, la muerte irrumpe, y la pérdida de las

personas que amamos transforma radicalmente nuestra existencia. A partir de entonces ya nada volverá a ser lo mismo. Las heridas de la ausencia quedan marcadas en nuestros cuerpos. Con el tiempo cicatrizarán, pero, como en el relato de James Joyce «Los muertos», pueden volver a abrirse en cualquier momento. Somos seres-en-falta. Recordemos esta narración. Joyce sitúa la acción en la noche de Reyes, en el baile anual que tiene lugar en la casa de las hermanas Morkan. Llegan los invitados, entre ellos Gabriel Conroy y su esposa Gretta. Al final de la cena, Gabriel toma la palabra y dice:

> Pero, como todo —continuó Gabriel, su voz cobrando una entonación más suave—, siempre hay en reuniones como esta pensamientos tristes que vendrán a nuestra mente: recuerdos del pasado, de nuestra juventud, de los cambios, de esas caras ausentes que echamos de menos esta noche. Nuestro paso por la vida está cubierto de tales memorias dolorosas, y si fuéramos a cavilar sobre las mismas, no tendríamos ánimo para continuar valerosos nuestra vida cotidiana entre los seres vivientes. Tenemos todos deberes vivos y vivos afectos que reclaman, y con razón reclaman, nuestro esfuerzo más constante y tenaz.[6]

La vida no puede escapar de las presencias espectrales. ¿Acaso los sentimientos no acontecen sin querer? Y también en esos días felices, aparentemente felices, en los que la felicidad parece ser una obligación, la ausencia del otro es más dramática, más terrible; son esos días en los que vivimos la ausencia. Eso es existir, vivir acompañados de la ausencia. La vida se inventa a partir de la biblioteca que hemos heredado y de la finitud que nos estructura. Leer la biblioteca y ser leídos por ella, y escribir el texto de nuestra vida, una vida finita que se caracteriza mucho más por las ausencias, por el vacío que dejan las pérdidas, que por nuestra propia experiencia de la muerte. A partir de aquí no tenemos más remedio que comenzar a redactar, aunque sea de forma imaginada, el relato de nuestro «yo». Porque, ¿qué es el yo sino un relato o un conjunto de relatos? En esto constituye la formación de sí, en dar forma a un yo sin fondo, a un yo que es herencia de relatos pero que, a la vez, todavía está por hacer, por inventar, porque no hay un fondo en el ser lector, no se hereda un fondo inmóvil, eterno y universal, sino la forma de unas historias que, a su vez, tendrán que releerse y reescribirse, unas historias que no están terminadas. Ser lector es «ser en la provisionalidad», y formarse es ser sometido al

poder de Cronos, porque no hay formación que pueda eludir las contingencias, las casualidades, y también las perplejidades, las dudas y las inquietudes, el no saber qué hacer. Desde el principio nos encontramos en situaciones inauditas, y vivir es darse una forma que, precisamente porque es «forma» y no «fondo», siempre está pendiente. No hay forma terminada. La forma se entreabre en cada situación, y se filtra en el mundo y en la vida.[7]

En *Ser y tiempo* (1927), Martin Heidegger dirá que estamos «arrojados al mundo». No sé si esta imagen describe con precisión la experiencia del nacimiento. Me temo que no. No comparto la visión que tiene Heidegger de la condición humana. Creo que sería mejor pensar que, al llegar a cualquier lugar, mi vida está *algo* desorientada. La novedad de la llegada va acompañada de cierta perplejidad, quizá incluso de decepción.[8] Nacemos en una biblioteca, heredamos una gramática, un mundo simbólico, sígnico, gestual y normativo que no hemos escogido y que no controlamos. Nacemos en el interior de un relato que ya ha comenzado. Es una obra de teatro a la que siempre llegamos con retraso. «Solo porque ya estamos en medio de una historia podemos comenzar a contar nuestra propia historia.»[9] Si hay algo que no somos es «hojas en blanco». Ciertamente no estamos solos en ese teatro del mundo, en esa gramática. Alguien nos está esperando para darnos la bienvenida y contarnos historias de acogida, historias de sentido.[10] No podemos sobrevivir sin «estructuras de hospitalidad», que son estructuras relacionales, en ningún caso esenciales. Uno se inicia en el mundo humano, y también en el inhumano, con las canciones de cuna, con los dibujos animados, con los cuentos que nos cuentan antes de acostarnos y con el beso de buenas noches, con las fábulas morales, con las primeras novelas que leemos de adolescentes.

El «yo» es una construcción siempre incoherente, siempre titubeante, dudosa e inacabada. Somos armonías disonantes. Somos el resultado de los relatos que hemos heredado y que nos permiten andar a la búsqueda de sentido. El sentido no es más que la coherencia en el relato de nuestras vidas, unas vidas que no son del todo nuestras; una coherencia entre la vida que inventamos y el mundo que heredamos. Sin embargo, como no podría ser de otra manera, más pronto o más tarde llegará la decepción y será a

partir de este momento cuando tendremos la sensación de que el sentido se nos escapa, porque hay algo que va más allá de nuestras acciones y decisiones. Lo más importante de nuestra existencia no es posible controlarlo; estamos, como en el lienzo de Goya, a merced de las fauces del viejo Cronos.

Esas historias que han surgido de la biblioteca que hemos recibido nos instalan provisionalmente en el mundo, nos consuelan, pero, al mismo tiempo, no resuelven la ambigüedad de nuestras vidas, al contrario, la acrecientan. A veces son relatos milagrosos que pueden salvarnos, pero en ocasiones resultan aterradores porque también pueden acabar legitimando la crueldad y el odio. Pero, en cualquier caso, y precisamente porque es posible contar una historia de otro modo, porque siempre se cuenta de otra manera, toda forma de vida será comprendida como una «posibilidad de ser» que no está escrita en ningún lugar. Hay que darse una forma, pero uno no puede darse «cualquier» forma, uno no puede darse la forma que le plazca. No somos tan libres ni tan autónomos como pensamos. Somos, queremos ser, planificamos, ordenamos, imaginamos, pero demasiadas veces no podemos dejar de ser lo que hemos heredado y no conseguimos romper con esa biblioteca y ser de otro modo. La biblioteca puede convertirse por desgracia en algo infernal que nos acaba apresando en una tradición, en un «suelo». Podríamos haber nacido en otra familia, tener otra lengua materna, ser educados en otra escuela, o incluso sentir fobias y filias distintas, pero todo eso no ha sucedido. Lo cierto es que estoy aquí, en *este* mundo, no en otro, en *estos* relatos, y no en otros. Y lo peor es que todo eso nos sobrepasa, todo ocurre sin nuestro consentimiento. Ahora bien, el *homo legens* no es solo un ser que vive en los relatos de su «suelo», sino un «ser con el libro», y es el libro, no el relato oral, el que «rompe el suelo», el folklore, y nos lanza a una alteridad, a transformaciones que, precisamente porque son transformaciones y no simples cambios, son imprevistas e implanificables.

Hans Blumenberg calificó al humano como el ser que es capaz de vivir «a-pesar-de» *(trotzdem)*.[11] A pesar de no querer que algo suceda, sucede, a pesar de nuestra razón y nuestra voluntad, contra toda lógica, algo acontece. En ocasiones no queremos ser lo que somos, queremos ser otros, queremos

ser distintos, pero hemos heredado un mundo, para bien o para mal, y la gramática de este mundo está incorporada a nuestra forma de vida. ¿Cómo transformarla? La transformación no es el cambio. Ambos son importantes en la vida humana, pero es decisivo no confundirlos. Uno puede planificar un cambio, pero no una transformación. Las transformaciones irrumpen y son imprevisibles. En el relato de Kafka, Gregor Samsa no cambia, se transforma. Consideremos, en primer lugar, el cambio. Éste es, en parte, posible, pero nunca lo es del todo. Decido aprender una lengua extranjera, conseguiré hablarla bien, correctamente y podré cambiar de lengua, pero no de «lengua materna», tampoco podré cambiar de padres, ni de la escuela a la que asistí siendo muy pequeño. Todo cambio viene después. Podré ir a otra escuela, pero aquella con la que me encontré, aquella que me enseñó a ponerme en pie y caminar, ésa no será objeto de transformación. ¿Podré liberarme de esas historias que me han contado, que leí y que forman parte de mí mismo? ¿Acaso esa liberación de la biblioteca no sería también una pérdida del yo, una destrucción del yo?

La forma que toma la vida humana es contingente, y las transformaciones, a diferencia de los cambios, resultan imprevisibles. Sé que la lectura me forma, pero no sé «cómo», sé que mi vida se transformará, pero no sé cómo va a ser esa transformación, porque toda transformación es azarosa y contingente. La palabra «contingencia» designa aquí lo opuesto a «necesidad». Hay un elemento estructural en la forma que adopta la finitud: la experiencia de la contingencia, la experiencia de una vida que sabe que es, pero que podía no haber sido nunca, una vida con unas características y no otras que nadie ha escogido, que son fruto del azar. Y si el nacimiento es azaroso también lo será el final, así como todo el trayecto. La vida es transformación, y las transformaciones son el producto de la música del azar.

Así pues, la contingencia expresa una de las formas estructurales de la vida lectora que no es posible eludir. La lectura es la apertura a la vulnerabilidad. Pero esto no es lo mismo que decir que el lector es un ser con carencias, porque la «carencia» hace referencia básicamente a la biología, y la «vulnerabilidad», en cambio, tiene que ver con la existencia, con la forma de vida. No tenemos que pensar solamente en las limitaciones

instintivas, en sus problemas de adaptación, en su insuficiencia corporal. Si el ser humano sufre, si es vulnerable y frágil, es porque no puede existir de un modo fundamentado, porque no puede sino formar su vida elegíacamente. La pregunta clásica de la metafísica *¿por qué hay algo en lugar de nada?* se convierte en otra: *¿qué sentido tiene vivir en la ausencia de las personas que amo?*

Lo interesante es comprobar que, frente a la mirada metafísica, la contingencia es una característica fundamental de esa «forma lectora» de vida humana, por la sencilla razón de que no hay posibilidad alguna de lectura ni de escritura de un relato sin que la contingencia haga su aparición. Pero no es lo mismo la lectura de un libro que la lectura de una historia que heredo del «suelo» de mi tradición, de mi folklore, porque el libro rompe con el «suelo», separa al lector de la tradición que ha heredado y le abre a un abismo de sentido (y, por lo mismo, de sinsentido). Si hay libro entonces la contingencia hace acto inquietante de presencia, y es esa contingencia la que transforma el ser en el mundo. La vida no tiene *un* sentido, porque no existe ningún punto inmóvil desde el que fijarlo. En una vida nacida de una biblioteca, nacida de la herencia de esos *libros organizados* con los que nos hemos encontrado al irrumpir en ese teatro en el cual la función había comenzado y del que nos iremos antes de que termine, en una vida sin barandillas en la que el yo es algo que está pendiente, hay que aprender a leer y a escribir (y a escribirnos) a tientas.

Los seres humanos siempre andamos «enredados en historias», en lecturas y en interpretaciones. Hemos visto que, desde el nacimiento hasta la muerte, los relatos entretejen nuestras vidas, las hacen y las deshacen, las forman, las transforman y las deforman. Los relatos nos sitúan en el mundo, pero nunca lo pueden hacer por completo, porque siempre hay grietas, siempre hay inquietudes que nos vuelven a plantear las grandes preguntas, las fundacionales, las que nunca podremos responder, al menos definitivamente. La verdadera lectura comienza al final, no se termina con la última página, con la última palabra, sino todo lo contrario, es entonces cuando da comienzo. Nuestra vida está hecha de contrariedades. Solo hay

verdaderamente historia cuando irrumpe algo imprevisto. Una lectura en la que no haya, al menos como posibilidad, la súbita presencia de lo inesperado, de algo que no esté planificado, no tiene sentido alguno.[12]

La lectura es finita. Pero finitud no se opone aquí a infinitud, sino a totalidad, a absoluto, a universal, a necesario y a eterno. Finitud es lo contrario de planificación, de certeza, de claridad y de distinción. Ser lector significa vivir siempre sin ensayo, a la primera, como si cada trayecto fuera el primer trayecto, y por eso es imposible saber qué decisión es la mejor, la más adecuada, porque no hay manera de compararla con ninguna otra, ni pasada, ni presente. ¿Cómo saber si he leído bien, si he interpretado correctamente si esta lectura tiene lugar en una situación, en un ambiente, en un pedazo de mi vida en el que me encuentro por primera y última vez? No hay guión en la forma lectora de la vida humana, porque la existencia es una teatralidad que se improvisa.[13] En otras palabras, ser lector quiere decir ser sin fundamento y por eso nuestras vidas son danzas sobre un abismo. No se trata, por tanto, solamente de la carencia de defensas físicas o culturales, sino existenciales. La carencia fundamental de lo humano es la falta de razón de su existencia. No hay ninguna razón para existir. La vida ha irrumpido y no sabemos por qué. La razón humana es una razón insuficiente.[14]

Un relato que muestra esta cuestión es *La transformación*, de Franz Kafka. Esta historia presenta una forma de vida, un modo de ser y de ver el mundo a través de una sabiduría de lo incierto que describe lo humano de manera ambigua, como un interrogante que no puede resolverse. El lector no termina nunca de leer *La transformación*, porque su sentido cambia con su ánimo, con su presente, con las situaciones con las que se encuentra, con las relaciones que establece en su vida cotidiana. Olvidémonos ahora de todo lo que sabemos, de la biografía de Kafka, de su entorno, de su familia. Centrémonos en su escritura, entremos en su literatura, sumerjámonos en su atmósfera. Una mañana, Gregor Samsa, viajante de comercio, se despierta convertido en un bicho extraño. Basta con detenerse en las dos primeras páginas para darse cuenta de que la contingencia ha hecho su aparición. Lo extraño de la situación, el despertar de Gregor, su certeza de que no está soñando, las gotas de lluvia en la ventana, la melancolía, el tictac de las

manecillas del reloj... Mi vida, como la suya, está hecha de esas contingencias, de relojes que no nos despiertan a la hora, de trenes que perdemos en estaciones desconocidas. La existencia de Samsa queda absorbida por la situación en la que se encuentra, una situación imprevista e inaudita.[15]

«No era un sueño.»[16] Esta breve frase esconde buena parte del sentido del relato. Kafka nos lanza una advertencia: queda prohibido pensar que Gregor esté soñando. Nada de Freud, de psicoanálisis ni de interpretaciones oníricas. No es un sueño, la transformación es real, y se ha producido de repente. De la noche a la mañana todo ha cambiado. Gregor quiere seguir durmiendo pero no puede, porque no es capaz de acostarse, como es su costumbre, sobre el costado derecho. Oye caer lentamente la lluvia sobre el alféizar de la ventana, y el reloj sigue su curso. Su habitación es la suya, de eso no hay duda. Nada ha cambiado, salvo él. Ahora Gregor ya no sabe quién es, y ya no será reconocido, ni por su madre, ni por su padre, ni por su hermana. Ya no le gusta la misma comida, ya no puede andar, no soporta determinados olores, su cuerpo le repugna. Es un extraño. ¿Cuál es el sentido de la transformación sufrida? Ninguno, no hay sentido alguno, y Gregor ni siquiera se encuentra capacitado para buscarlo. Hasta ahí la lectura, porque ya es suficiente para darse cuenta de lo más importante. Kafka nos enseña algo que la tradición metafísica había olvidado, o que, en todo caso, no quería saber, que *la vida es una trampa*. Es algo que hemos sabido siempre, pero muchos viven mejor ignorándolo. Nacemos sin haberlo pedido, en un universo que nadie ha escogido y estamos destinados a morir.[17] Lo que Kafka ha dicho en *La transformación* (así como en el resto de sus obras) sobre la condición humana es algo que ninguna metafísica podrá decirnos. La vida está hecha de transformaciones, de contingencias, de azares, y su música es disonante y atonal. Algo ocurre, algo sucede de forma repentina, algo inesperado, y todo es de otro modo. Es verdad que los sistemas sociales no soportan estas transformaciones y procuran controlar la contingencia de múltiples maneras. Veamos algunos ejemplos.

El hombre sin atributos, de Robert Musil, se inicia con un «accidente sin trascendencia». En el tráfico de la capital del imperio, en Viena, tiene lugar un acontecimiento imprevisto, un accidente. Un camión enorme atropella a un peatón. Una señora que contempla lo que acaba de ocurrir se siente indispuesta. Pero inmediatamente un caballero le explica las razones *técnicas* de ese accidente. Al oírlo, la dama «se sintió aliviada y se lo agradeció al señor con una mirada atenta». Y añade el caballero, «según las estadísticas americanas se registran cada año en Estados Unidos 190.000 muertos y 450.000 heridos en accidentes de circulación». Por eso insiste Musil en que «todos se llevaron de allí la casi justificada impresión de haber presenciado un acontecimiento legal y reglamentado».[18] Pero ¿estamos seguros de que la señora podrá olvidarse de lo que ha sucedido? Tal vez ese accidente volverá a hacer acto de presencia en su vida, lo recordará en algún sueño, o surgirá de nuevo en forma de lapsus o de acto fallido, da lo mismo. Lo importante es que, si verdaderamente ha sido un acontecimiento, nunca lo olvidará.

Hemos dicho que si hay lectura necesariamente hay imprevisibilidad. Si todo encaja, si no hay exterioridad y «desempalabramiento», si no hay alguna forma de dislocación, leer es imposible. Por eso la vida de lector, en la medida en que es una vida narrada, se configura en relación con esas formas que llamamos «acontecimientos», esos sucesos imprevistos y que, por esa misma razón, no se pueden ni programar ni planificar. Los acontecimientos resultan inquietantes, porque no son «acciones», algo que uno hace, sino «pasiones» que demandan una respuesta para la que no contamos con referentes firmes y seguros; son pasiones que dejarán heridas y cicatrices en el cuerpo del personaje, del actor, que nunca podrán curarse del todo, y que serán imposibles de olvidar. Y ésa es la razón, o una de las razones, de leer literatura: descubrir la presencia inquietante del acontecimiento que sacude el mundo y quiebra la vida, que interrumpe y tuerce el curso ordinario de la historia, de lo habitual.[19]

Otro ejemplo literario que nos enseña esa condición contingente de la vida lo descubrimos en *La señora Dalloway*. En esta novela de Virginia Woolf podemos encontrar bastantes muestras de acontecimientos, pero me referiré a uno especialmente interesante que tiene que ver con el

enamoramiento. Clarissa Dalloway recuerda y reflexiona sobre su relación con Sally Seton. Clarissa rememora su amor por Sally, un amor completamente distinto al que hubiera podido sentir por un hombre, porque era un amor puro, un sentimiento desinteresado y protector. Y Clarissa recuerda el acontecimiento, que califica como «el momento más exquisito de su vida». Al pasar junto a unas flores, «Sally se detuvo; cogió una flor; besó a Clarissa en los labios. ¡Fue como si el mundo entero se pusiera cabeza abajo! Los otros habían desaparecido; estaba a solas con Sally».[20]

En definitiva, ¿cuál es la consecuencia del acontecimiento? La obertura de una «grieta» que no puede ser soldada. A lo sumo se puede suturar, pero a condición de aceptar que siempre (nos) quedará una marca, una cicatriz imposible de borrar. Por su propia condición, el acontecimiento sorprende y rompe, surge de repente y quiebra, obliga al que lo sufre a una transformación radical que lo deja sin referentes. El acontecimiento «desempalabra» el mundo, nos corta en dos (o más) partes y abre una brecha en el espacio y en el tiempo, un antes y un después. De ahí que, por ser seres sometidos a los avatares de los tiempos, vivimos expuestos a las cicatrices. La forma de vida que adquiere un ser lector, un ser que no puede dejar de narrar su propia vida y la de los demás, es una vida que está marcada por cicatrices del pasado que no pueden curarse del todo, y por eso es también una vida abierta a un trauma. Para el lector, el trauma es inevitable debido a la condición espacio-temporal de su vida. La vida lectora es una existencia «dislocada», expuesta al azar, por eso no se pueden eludir los acontecimientos, por eso no se podrán tampoco evitar los restos que éstos dejan en la existencia, unos restos siempre traumáticos. Y el trauma, como hemos visto a propósito de «Los muertos» de Joyce, abre una dimensión elegíaca. Nos recuerda insistentemente que en el presente perviven ausentes, situaciones ausentes, personas ausentes, anhelos ausentes.

Las gramáticas sociales (sean morales, políticas, estéticas o religiosas) tienen como cometido principal conjurar el poder de los acontecimientos, su temible aleatoriedad, su angustiante inquietud. ¿Cuáles son los procedimientos que emplean las gramáticas para conjurar este poder? Básicamente se pueden resumir en tres: el *caso*, la *anomalía* y el *suceso*. El

resultado de poner en marcha estos tres procedimientos es un efecto balsámico, tranquilizador, que permite a los habitantes seguir viviendo al amparo de unas leyes morales fuertes, de unos principios inamovibles.

En el primero de ellos, las gramáticas definen el acontecimiento como un *caso*, más o menos individual, pero un caso al fin y al cabo, caso nunca singular, que puede y debe ser, como tal, objeto de trato moral. No nos hemos fijado bien en él —suelen decir—, hay que prestar más atención, si así lo hacemos nos daremos cuenta de que, en el fondo, no hay caso alguno que quede fuera de los marcos morales. A veces, si el caso en cuestión se resiste a ser clasificado, a entrar en un orden gramatical, porque sería forzar mucho la situación —siguen diciendo—, entonces puede ser contemplado como una *anomalía*. Es la excepción que confirma la regla, suelen sostener. No hay que darle más importancia. Es una perversión, una impureza que tarde o temprano podrá tratarse según el principio general, una anomalía que no tiene la más mínima relevancia estadística. Finalmente, cuando lo que acontece es algo más grave, algo que supera el mero caso o la perversión anómala, los marcos morales le conceden el calificativo de *suceso*. Ha sucedido algo realmente grave. Entonces los medios de comunicación le conceden relevancia informativa. Pero las gramáticas morales responden rápidamente: «eso no va a hacernos cambiar». Debemos mantenernos firmes en nuestros principios, dicen. Algo así no puede tirar por la borda una tradición, una forma de vida, unos valores que resultan innegociables, una verdad absoluta, revelada, escrita desde hace siglos.

Las gramáticas saben que la lectura tiene que ser controlada y domesticada, de otro modo puede llegar a ser nociva y peligrosa. Según ellas, no se puede leer todo, a cualquier edad ni de cualquier manera. Hay momentos para unos libros, y momentos para otros, y también hay reglas de lectura. Los educadores ofrecen guías para los comentarios de texto, guías que tienen ya respuestas dadas de antemano, respuestas correctas, respuestas que reduzcan la inquietud de los acontecimientos. Pero la irrupción de un acontecimiento que transforme la vida del lector no puede ser conjurada por las pedagogías, por las guías de lectura, aunque intente ser debilitada. Su traumatismo es una apertura a la alteridad de los personajes, a esa alteridad que somos, a esa alteridad que nos atraviesa, a

esa alteridad que nos interpela. Y, aunque las gramáticas ejerzan una función debilitadora y conjuradora, el trauma que provocan los acontecimientos no puede ser suturado. Se ha abierto una herida y su cicatriz provocará la llegada de los espectros en las noches de insomnio. Las gramáticas, y sus correspondientes pedagogías, no podrán eliminar su presencia espectral.

Si nos fijamos bien, si recordamos cómo nos enseñaron a leer, me refiero, claro está, a la lectura literaria, filosófica o artística, seguramente recordaremos un mecanismo que poseen las gramáticas para conjurar el temor que provocan los acontecimientos. Es la «pedagogización» de la lectura. Mediante este mecanismo se pretende evitar que las cicatrices producidas por la lectura acaben convirtiéndose en traumas. De ahí que, como decía, esta pedagogización pretenda orientar sobre *lo que* se debe leer y sobre todo *cómo* se debe leer. Pero eso significa también, en una palabra, que dicta cómo se debe vivir, porque de la pedagogización se infiere un modelo educativo que no es una «forma» de vida sino una «guía». Su manera de operar es simple y eso es lo más peligroso, porque en toda simplicidad operan poderosos procedimientos de control y organización de las lecturas. Lo que hacen, en definitiva, es reducir la ambigüedad de la vida al dominar la ambigüedad de las interpretaciones, ofreciendo a los lectores resoluciones claras y distintas de esa ambigüedad, y no admiten que tales resoluciones son, en el fondo, modos de negar la vida. Unas fichas de lectura, por ejemplo, no dejan de ser resoluciones de ambigüedad. Ahora bien, ¿qué queremos decir exactamente con la expresión «ambigüedad de la lectura»? ¿En qué consiste?

Siri Hustvedt escribió hace años un bello y breve texto acerca de esta palabra: «ambigüedad».[21] Ambigüedad es lo que se resiste a toda clasificación. No es claramente ni una cosa ni otra, es lo imposible de catalogar, lo que no puede organizarse en una enciclopedia, lo que las gramáticas sociales no pueden conjurar, lo que altera los «procesos de pedagogización». Toda clasificación resulta reconfortante. Pensemos, por ejemplo, en una enfermedad. Nos encontramos mal y vamos al médico, y él nos tranquiliza poniéndole un nombre a lo que nos pasa. Nuestra enfermedad tiene un nombre, quizá sea grave, pero al menos tiene un

nombre, y eso nos tranquiliza. Porque ¿qué es un diagnóstico sino una clasificación, una ordenación de unos síntomas? Hustvedt señala que es la ambigüedad lo que quiere que sienta el lector. Pero esa ambigüedad no es necesariamente explícita, también puede ser implícita, hay que buscarla en lo que está claramente escrito, y también en lo que no. Ser lector, ser con el libro, significa que la existencia no puede eludir la ambigüedad. Es verdad que no se puede vivir al margen de las gramáticas sociales, que clasifican y ordenan las bibliotecas, que ordenan las lecturas, las vidas. Pero tampoco hay vida lectora si la existencia está clasificada del todo.

Todo relato es temporal o, dicho de otro modo, no hay narración sin tiempo.[22] Como le sucede a Don Quijote, el lector no abandona el libro después de la lectura. Su tiempo, su vida, es una vida narrada. El lector lleva un libro no necesariamente en su bolsillo, pero sí en sus entrañas, y reconfigura su vida, conscientemente o no, *a partir de* y *en* sus lecturas. En ellas, la existencia del lector ha quedado perturbada, y a esa perturbación Levinas la llama «huella». Según el filósofo lituano, la filosofía metafísica occidental se ha caracterizado por un «horror a lo otro, a lo que permanece otro».[23] Por eso es una filosofía de la identidad a la que todo rastro de alteridad, de otredad, de «extranjeridad», le produce alergia. Es una filosofía de la mismidad y de la autonomía que no puede comprender la lectura, porque para ella todo tiene que ser conocido, todo tiene que ser comprendido, y en ese caso, si todo puede ser comprendido, si todo puede ser descifrado, si todo puede ser dicho, no hay lectura que valga, porque la incertidumbre desaparece. Ulises regresa a su tierra natal, a Ítaca. Pero Levinas señala también que el libro, que la relación con el libro, nos separa de la tierra natal, de la certeza del suelo, de la cómoda gramática que he heredado, de la plácida biblioteca familiar, y nos abre a la alteridad, a la trascendencia, a lo otro, a lo radicalmente otro. Ese otro que no se puede «empalabrar» y, por eso, tampoco se puede conocer, pero sí se puede sentir porque perturba las entrañas. Ésa es la experiencia del sujeto lector.

Uno de los filósofos que se han ocupado de la filosofía del libro ha sido Marc-Alain Ouaknin. En su *Bibliothérapie*, Ouaknin defiende una tesis central, a saber, que el ser humano es una constante transfiguración, un ser en devenir, y que esta transfiguración, que es, al mismo tiempo, una

temporalización, encuentra su modo de ser en el proceso de interpretación de la actividad lectora. Si el ser humano es transformación, lo es porque resulta ontológicamente un *homo legens*.[24] En la lectura se abren, para el lector, nuevas e inauditas posibilidades de vida que no pueden tener lugar sin un desgarro *(déchirement)*, sin una ruptura de lo que era antes y también de la biblioteca que uno había heredado. No existe lectura sin una fractura del horizonte dado, sin una ruptura de la gramática en la que he nacido y he sido educado. En toda creación de sí hay ineludiblemente una «descreación» de sí. La identidad del lector es un no-lugar. No es un «fondo», no es sustancial, no puede serlo. Si la identidad estuviese «fundada», esto es, si fuese algo compacto, la lectura no sería posible. El lector es un caminante, alguien que anda hacia algún lugar, pero es un mundo desconocido e imprevisible. El viaje de la lectura permite abandonar (a veces a regañadientes) esa prisión en la que a menudo se convierte el yo. Como señala Ouaknin, la palabra «camino» no tiene necesariamente un significado espacial, sino netamente antropológico. Ser en camino es ser en transformación, ser en pregunta, sabiendo que nunca va a alcanzarse la meta.

En toda lectura hay experiencia de decepción y de derrota. Uno proyecta, programa su viaje, planifica su ruta. Inicia el camino, comienza a leer, y de pronto, contra todo pronóstico, un brusco cambio tiene lugar, no solo en el texto, sino en la misma condición lectora, en la propia vida. No se sabe si es por algo que el texto dice, o más bien por algo que esas palabras han despertado en el mundo del lector. Leer es una experiencia, y por lo mismo, contiene el riesgo de un choque con una radical «extranjeridad» que obliga a una transformación de sí. Como he dicho antes, no se trata de un mero cambio de sentido, como cuando nos equivocamos de camino, damos media vuelta, y reconducimos hacia la ruta adecuada. No se trata de eso, sino de algo mucho más radical. Es un no saber, es una sabiduría que no sabe, que te deja arrojado en medio del mundo, en una duda de la que será difícil, quizá imposible de salir.

Mientras que los que hemos llamado «textos sagrados» ofrecen una guía de vida, y, por lo mismo, una identidad estable, fortificada, que se sabe segura de sí misma y que ofrece calma, los «textos venerables» abren

grietas en esa fortaleza interior, unas grietas que no podrán ser cerradas. Pero las grietas no son simples fisuras. En arquitectura, por ejemplo, se considera que una fisura «no trabaja», no está viva, y que una vez que se ha cerrado ya no se vuelve a abrir. Las grietas, en cambio, son de otra naturaleza, porque están vivas y los técnicos de la construcción saben que no pueden anularse sin eliminar las causas. Y ésta es precisamente la cuestión porque, a diferencia de lo que sucede en un edificio, las causas de las grietas del yo son imposibles de «curar». No es posible soldarlas. El ser humano vive en un cuerpo fragmentado, hecho literalmente de pedazos, de trozos, lleno de cicatrices, de grietas, de heridas. Y estos fragmentos no son solo el resultado de las relaciones con los demás sino también del encuentro con los libros. En la medida en que cada ser humano es un *homo legens*, las grietas permanecen a lo largo de toda su vida y siempre pueden volverse a abrir, porque lo importante de una formación lectora no es solo, ni únicamente, la coherencia en el estilo de la existencia, sino especialmente sus incoherencias. Esto es la incertidumbre de ser, de vivir, esta es la sabiduría de la lectura.

La filosofía del libro es una filosofía de lo incompleto, porque el libro va siempre más lejos, sus frases remiten a otras frases no escritas, lo que dice remite a lo no dicho, a lo no dicho todavía, pero también a lo imposible de decir, a lo indecible. La escritura del libro está abierta y su sentido es imposible de clausurar. Los textos «sagrados» tienen ese peligro, el cierre. Pero entonces esos textos no son textos leídos. En ellos, no hay, en sentido estricto, lectura, porque si la lectura existe, si de verdad se lee, el libro estalla.

El problema de la «apertura» es uno de los más importantes en la tradición judía.[25] Una filosofía del libro se inspira también en esta tradición. Por eso todo «empalabramiento» del libro no es tal si no va acompañado de su contrario, de una especie de «desempalabramiento», de «desconstrucción», de «apertura a lo otro», pero a un otro que no se puede predecir, que no se puede controlar ni programar. En *Notas de un método,* María Zambrano expresó esta idea con precisión:

> Sucede cuando nos preguntan, seamos estudiantes o maestros, que lo primero que se experimenta es un sobresalto, una especie de sentirse sorprendido *in fraganti*, como si hubiéramos descuidado algo, o dejado en olvido por lo menos. Y aun puede ocurrir que, tratándose de una pregunta para la cual disponemos de adecuada respuesta, al sobresalto suceda un vacío en la mente. Nada hay más contrario para salir de esta situación que el esforzarse en salir de ella. Hay que sostenerse en ese vacío de la mente con un corazón firme. Y entonces, solo entonces, es cuando aflora la respuesta; una respuesta todavía más precisa de la que creíamos tener. Entre la pregunta y la respuesta debe existir, de mediar, un vacío, una detención de la mente, una cierta suspensión del tiempo.[26]

Es necesario subrayar que lo no dicho es tan importante como lo dicho, que la lectura no se limita a decir lo que está en el libro, sino también muestra (sin mostrarlo explícitamente) lo que no está en él, porque el lector no puede «adueñarse» de lo que dice. Él sabe que hay algo, un *sobresalto*, que le rompe, un *vacío* que se le escabulle. Por eso volverá algún día, tomará de nuevo el libro en sus manos, y otra vez se sumergirá en la trama. Si el texto es «venerable», el lector sabrá retirarse «a tiempo», porque dejar de leer no es lo mismo que abandonar la lectura, sino todo lo contrario, es respetarla. «Venerar» un texto no es someterse a él, a sus dictados. Eso sería convertirlo en sagrado. Es algo bien distinto, es respetar su infinitud, y algo así no contradice la condición humana, porque finitud no es lo contrario de infinitud, sino su condición de posibilidad. Lo contrario de lo finito es lo sagrado, lo absoluto, lo finalizado, lo paradisíaco, los finales de partida en escenarios sin muebles.[27]

Una filosofía del libro defiende una hermenéutica que consiste en considerar que la lectura es «el arte de extraer de un texto algo que no se encuentra en su interior».[28] Solo un ser finito es lector, solo un ser finito lee, porque solo un ser que se enfrenta todos los días a su propia vulnerabilidad, a su condición precaria y a la fragilidad de sus gestos y sus acciones, necesita un libro para poder vivir. A un ser así no le bastan los signos, los conceptos o las fórmulas. Anda sediento de símbolos, de metáforas, de versos. Pero, al mismo tiempo, la lectura le inquieta porque le abre un universo de incertidumbre. De ahí que muchos prefieran olvidarse de los libros y de la lectura, e imaginarse que pueden salir de la caverna, de

toda caverna, y contemplar directamente la luz del sol, sin mediaciones, sin interpretaciones, de forma clara y distinta. El libro seduce y molesta. Es una ambigüedad que no puede dejarse de lado.

¿Qué relación hay entre lectura y condición humana? ¿Qué visión de lo humano habita en una filosofía del libro? Un ser finito es lector por varias razones. En primer lugar porque necesita la lectura para hacer frente a su presente. El libro le permite relacionarse con su pasado, con su herencia gramatical, y es esa herencia la que le instala, siempre provisionalmente, siempre de forma incómoda, en el presente. La herencia domina toda transformación. Un ser finito, precisamente porque es «finito», no puede prescindir de su pasado, tiene que preservarlo, al menos en cierta medida, porque debido a su finitud no puede inventarse una forma completamente libre o al margen de su pasado, de la biblioteca que ha heredado. Pero, al mismo tiempo, un ser finito no puede tampoco vivir sin relacionarse con los demás y consigo mismo. De hecho, él no es otra cosa que esas relaciones y situaciones. Las relaciones con los otros suponen en todo momento sorpresa e imprevisibilidad. Lo que los otros son, lo que los otros dicen, tiene que ser interpretado, leído. Ahora bien, esos otros no son solo aquellos que están ahí para ser utilizados, sino también son, o pueden ser, «espectros» que, como en *Hamlet*, son entes presentes y ausentes a la vez.

En segundo lugar, el libro nos remite a la ausencia porque es lo que dice, lo que está escrito en sus páginas, pero también es lo que no dice, lo que no está literalmente escrito y que el lector descubre. Y ésta es otra de las características de un ser finito. Es un ser que vive con ausentes y en relación con la ausencia. Un libro es venerable si cuando su poder-decir excede su querer-decir, si «contiene más de lo que contiene», si es inagotable, si su sentido no permanece encerrado en las estructuras lingüísticas de sus frases. El libro encierra una paradoja estructural, a saber, que es libro cuando deja de serlo, cuando ya no es *(solo)* libro.[29]

En tercer lugar, la ficción. Un ser finito es aquel que, en su realidad, necesita de la ficción y de las ficciones, de las historias de ficción, de los personajes de ficción. La ficción es uno de los elementos imprescindibles en la vida de un ser finito. La finitud remite también a la imaginación, a

otros seres imaginarios sin los que, como Don Quijote o Madame Bovary, uno no puede formar su vida. Sin ficciones no hay acceso al mundo, no hay ninguna posibilidad de inventar una vida, sin ficciones no hay «yo», sí mismo, identidad. El yo es una ficción, lo que no significa que sea falso. Las ficciones no son ni verdaderas ni falsas, son *más allá* de lo verdadero y de lo falso, más allá de la verificación o de la falsación, más allá de la ciencia y de la técnica. Un ser finito es un ser que respira, que duerme, que come, que excreta, que tiene relaciones sexuales, que conoce, que duda, que siente, que recuerda, que imagina, que se formula interrogantes, algunos que podrá responder y otros que no y que permanecerán siendo interrogantes a lo largo de toda su vida, etcétera, y todo eso no podría hacerlo sin ficciones, nada sería posible sin relatos, sin tramas, sin personajes, sin metáforas. Es la ficción la que hace posible la realidad, es la ficción la que hace posible la vida.

Queda un último apartado por considerar, porque la lectura a la que me refiero necesita del libro. Una filosofía de la lectura y una «filosofía del libro». Pero ¿qué *es* un «libro»? En nuestra vida cotidiana estamos rodeados por mercancías que usamos y tiramos, por objetos que intercambiamos, por obras de arte, por utensilios. Los seres finitos son seres en el mundo, pero también son seres con los objetos que configuran su existencia diaria. La filosofía se ha ocupado de la distinción entre los dioses, los humanos y los animales, pero ¿y las cosas? Una filosofía del libro tiene que reflexionar necesariamente sobre la cuestión del libro como «cosa», porque, como vamos a ver, no se trata de un mero objeto o de una simple plataforma. Leemos un libro, y creemos que es posible leer lo mismo que estamos leyendo, el mismo texto, en otro formato, y que no cambiará nada, pero lo que sucede es algo completamente distinto.

Dice Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que lo que distingue a los seres racionales de las cosas es que los primeros tienen «dignidad», mientras que las segundas solo tienen «precio». La diferencia radica en el hecho de que en el lugar de lo que tiene precio puede ser colocado algo equivalente, en cambio, lo que posee dignidad se halla por encima de todo precio «y no se presta a equivalencia alguna».[30] Es evidente que un ser racional, un humano, o incluso un animal no humano,

no son cosas, pero la diferencia no está en el precio, porque si una cosa es realmente «cosa», no tiene precio, aunque tampoco tenga dignidad. Las cosas escapan a la clasificación «dignidadprecio». ¿Dónde está entonces el problema? El equívoco radica en utilizar como sinónimos los términos «objeto» y «cosa». En el lenguaje cotidiano se acostumbran a confundir ambos. Pero antes de considerar su diferencia vamos a dar un pequeño rodeo.

En su libro *Ensayos y conferencias*, Martin Heidegger dedicó un escrito a la cuestión de la «cosa». En él comienza reflexionando acerca de la «cercanía». Según Heidegger vivimos en la era de la supresión de la distancia, pero eso no ha provocado un aumento de cercanía, porque ésta no consiste en anular aquélla, porque «en la cercanía está lo que acostumbramos a llamar cosas».[31] Ahora bien, ¿qué es una cosa?, ¿cuál es su esencia? Si los seres humanos no hemos considerado qué es la cercanía, tampoco, según Heidegger, hemos pensado acerca de la naturaleza de la cosa. Lo que está claro es que hay que distinguir entre «objeto» y «cosa». Algo que está frente a nosotros es un objeto, sea físicamente o en su recuerdo. Heidegger había tratado la relación entre la «cosa» y la «obra de arte» en el primer capítulo de *Caminos de bosque*: «El origen de la obra de arte», y su tesis es que la obra de arte es algo más que una cosa, y que este «algo más» es lo que hace que sea arte. Según Heidegger, la obra de arte tiene un carácter añadido, es «símbolo».[32] Pero es interesante comprobar que la dimensión simbólica, esta dimensión añadida, no le resta a la obra de arte su carácter de cosa, no pierde por ello su «coseidad». Hay que subrayar la «materialidad» de la cosa. No hay cosa sin materia. Pero aquí no hay que oponer la materia a la forma, como es el caso de la metafísica clásica. La cosa es «matérica». Heidegger piensa a partir de aquí sobre la naturaleza de la obra de arte. Nosotros, en cambio, tenemos que pensar sobre el libro, sobre la naturaleza del libro. Éste, salvo excepciones, no es una obra de arte. Hay libros que sí lo son, como los que encontramos en las pinturas de los grandes maestros. Pero la reflexión de Heidegger podría sernos útil para comprender qué es un libro. La cosa es una «materia *conformada*». ¿Y el libro? Podría decirse que es una «materia *conformante».* Esto significa que no está terminado, sino que se forma en relación con el lector. No me

refiero ahora a lo que el libro dice, a su escritura, sino a lo que el libro es, a la cosa. El libro es una cosa, es una materia que se conforma en el trato con el lector, pero no únicamente cuando lo lee, sino también cuando lo trata, lo cuida, lo abraza, lo marca, cuando deja sus huellas en él. El libro no es solamente material, es «matérico».

Recuperemos la distinción entre *objeto* y *cosa*. La palabra «cosa» proviene del latín «causa», y hace referencia a algo importante para alguien que puede luchar por ello (luchar «por una causa noble»). «Objeto», en cambio, remite a un «obstáculo» que me impide realizar lo que quiero, una especie de desafío. El objeto «presupone una confrontación» y se halla «disponible» para ser manipulado por el sujeto. La «cosa», a diferencia del «objeto», remite a un «nudo de relaciones» en el que estoy implicado y sobre el que no quiero tener el control.[33] Los objetos no son cosas, porque tienen, en efecto, precio, y pueden ser intercambiados por otros parecidos, pueden ser sustituidos. Las cosas, en cambio, tienen una pluralidad de sentidos, y la relación que los seres humanos tienen con ellas es *afectiva*. Las cosas no son simples objetos porque «llevan huellas humanas, son nuestra prolongación».[34] Tienen una historia, y también nosotros la tenemos en cada una de ellas. Esto puede comprobarse, por ejemplo, en la elaboración del duelo. Cuando alguien muere, los supervivientes se encuentran en una situación nostálgica, porque se abre el dilema sobre qué hacer «con sus cosas», cómo tratarlas, cómo conservarlas, cómo deshacerse de ellas, porque poseen un «excedente de significación» que las hacen insustituibles. Las cosas conservan las «almas de los muertos». Hay en las cosas un «residuo no analizable», un haz de vínculos instaurados y de alusiones inefables.[35]

Si aceptamos que un libro no es un objeto sino una cosa, entonces nos daremos cuenta fácilmente de que posee algunas características que lo hacen singular. En efecto, no estamos hablando de una pieza única, como puede serlo una obra de arte, ni de una obra artesanal, porque el libro ha sido editado en una imprenta, en un taller. No creo que se trate especialmente del «aura» del libro, al modo de Walter Benjamin, es decir, como la aparición única de una lejanía por más cercana que pueda estar, o su valor «cultual».[36] Esto, sin duda, nos llevaría a otra discusión. No es

tampoco una especie de fetichismo de lo que aquí se está hablando Lo importante ahora es subrayar que todos los ejemplares del mismo libro son idénticos y, en cambio, cada uno es distinto en función de su lector, porque lo que hace del libro una cosa singular es la «relación» que ha establecido con su lector. Por ejemplo, cada lector usa el libro a su modo, le deja sus marcas, como un acto amoroso en la piel de un cuerpo. Hay lectores que subrayan el libro a lápiz, otros a bolígrafo o a rotulador, otros dejan marcas en las puntas de las hojas, para indicar dónde se detuvo la lectura, otros ponen su nombre y la fecha en la primera página, otros escriben comentarios o ideas, o incluso objeciones en sus márgenes. Cada libro tiene las «huellas» de su lector, por eso, aunque no tiene dignidad tampoco tiene precio.

El libro no es una obra de arte, pero tampoco es un objeto o un utensilio. Para comprender la naturaleza del libro puede ser útil volver al texto de Heidegger antes citado («El origen de la obra de arte») y reflexionar sobre la lectura que el filósofo alemán realiza de un conocido lienzo de Van Gogh, el de las botas de campesino. ¿Qué vemos en él? «En la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena», escribe Heidegger. «Bajo las suelas se despliega toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde. En el zapato tiembla la callada llamada de la tierra, su silencioso regalo del trigo maduro, su enigmática renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal.» Y concluye: «Pero tal vez todas esas cosas solo las vemos en los zapatos del cuadro, mientras que la campesina se limita sencillamente a llevar puestas sus botas».[37] En el cuadro de Van Gogh, los zapatos «están vivos» por la presencia de la campesina, del tiempo, del camino del campo. Las cosas nos obligan a escuchar al mundo y hacerlo «entrar» en nuestra vida, en nuestros cuerpos. Los zapatos del cuadro de Van Gogh o los libros que uno tiene en su biblioteca particular los queremos en su singularidad, no soportaríamos que fueran sustituidos por otros, no nos servimos de ellos como un simple instrumento. Por eso nuestra relación con las cosas (con los libros) se asemeja «en tono menor, a la del amor entre dos personas: para amar a alguien, el otro debe ser un otro igual a mí, a fin de sentirme en sintonía con él, pero al mismo tiempo también debe ser distinto de mí».[38]

La dificultad mayor radica en el lenguaje. ¿Cómo hablar de las cosas? ¿Cómo hablar de los libros? El filósofo italiano Roberto Esposito, en un sugerente libro titulado *Las personas y las cosas*, sostiene que el único lenguaje que «salva» las cosas es el literario. Pero no las «salva» porque las «preserve en su ser», sino porque «da por sentado que asignándoles un sentido, las destruye».[39] Si hablamos de las cosas con un lenguaje metafísico o conceptual, con un lenguaje categorial, no podremos comprender su singularidad, su «materiacidad». En la modernidad, el valor de una cosa «está determinado por parámetros objetivos que poco tienen que ver con su cualidad intrínseca». Pero no solamente eso, además al calificar «categorialmente» una cosa, al hablar del libro como «libro», se abandona su ser singular, su «unicidad». El libro es «este» libro, «este» ejemplar, el mío, no otro. Tu ejemplar no es el mío, aunque sea del mismo libro, tu edición no es mi edición, aunque sea la misma edición.

Según Jacques Lacan, uno de los autores que se ha ocupado de esta cuestión y al que Roberto Esposito sigue de cerca, la cosa *(Ding)* no es el objeto *(Sache)*, es un «fuerade-significado».[40] Eso no significa que sea inalcanzable por su lejanía, sino todo lo contrario. La cosa es algo que tenemos cerca, pero, al mismo tiempo, también es algo completamente extraño, algo que no poseemos, que no controlamos, que no dominamos. Las cosas están cerca de nosotros, a veces están en nuestros cuerpos, sin que desaparezcan como alteridad, como algo distinto e indisponible. No están a nuestra disposición, como los objetos, están con nosotros abriéndonos al mundo, enlazan nuestras vidas. Aquí se sitúan los libros. Especialmente los libros. No son seres vivos, al modo de los animales o de las plantas, pero cómo escribe Canetti en *Auto de fe*, ¿podemos estar seguro de que son insensibles?[41]

2
Formas de vida

> No querer comprender, no analizar... Verse como se ve la naturaleza; mirar sus impresiones como se mira un campo —en eso consiste la sabiduría.
>
> FERNANDO PESSOA, *Libro del desasosiego*

Vamos a hacer un experimento literario —o, si se prefiere, una *variación*, al modo musical—, vamos a leer el relato de la caverna de Platón de otro modo, vamos a leerlo al revés. Porque ahora, en nuestra historia, a diferencia de la platónica, los prisioneros no están en el interior de la cueva mirando las sombras, sino en el exterior, iluminados por la luz del sol, y ya no son prisioneros sino hombres y mujeres libres, cuyas vidas han estado desde siempre guiadas por una luz que les ha permitido distinguir con claridad entre el bien y el mal, por una luz que no toleraba ambigüedades, que les decía sin ambages lo que tenían que hacer, una luz que les tranquilizaba porque no ofrecía dudas ni incertidumbres, por una luz que les proporcionaba un conocimiento claro y distinto del mundo, de su mundo.

En nuestro relato —que no deja de ser un homenaje al genio de Platón — sucede que, de repente, una mañana, una de esas personas libres descubre la entrada de una cueva. Se queda sorprendida porque jamás había reparado en ella. ¿Cómo había podido suceder algo así? Parecía increíble. En efecto, no sabía que existía la oscuridad. Ese individuo se detiene y mira a su alrededor. Está solo, nadie le ha visto. El sol brilla de forma intensa, majestuosa. De repente, sin saber exactamente por qué, toma una decisión. Va a entrar en la caverna. Su corazón late atropelladamente. Se introduce en ella poco a poco, con lentitud y con cuidado de no tropezar. Tiene miedo porque va a tientas, porque no ve absolutamente nada, pero no siente dolor, solo miedo. Sus ojos no están acostumbrados a la oscuridad. De pronto parece distinguir a lo lejos una luz temblorosa. Se acerca y descubre una

hoguera. La rodea y contempla un muro en el que se reflejan unas sombras que caminan. Intenta descubrir su significado, pero es en vano. Tendrá que acostumbrarse a ver en la penumbra y a interpretar los claroscuros de ese nuevo espacio en el que todo está en constante transformación. Pero antes de seguir adelante, se detiene, piensa, reflexiona y vuelve sobre sus propios pasos. Sale de la cueva y les dice a sus compañeros, a los hombres libres, que se fijen en lo que acaba de descubrir. Muchos no le hacen caso, pero uno de ellos accede a acompañarle en el trayecto, en esa especie de descenso al corazón de las tinieblas. Los dos vuelven a entrar en la caverna, y, cuando han rodeado el fuego, se sientan a contemplar las sombras y hablan sobre lo que ven. Cada uno de ellos encuentra un significado distinto. Discuten, no se ponen de acuerdo. Para uno, las sombras expresan seres reales, para otro, en cambio, no son más que ficciones, para uno las sombras son expresiones que le ayudan a ver el mundo de otro modo, para el otro no son más que mentiras. Les sorprende no estar de acuerdo, porque hasta ese momento todo lo habían visto de la misma manera, de forma clara y distinta, y jamás habían discrepado. Esto les provoca angustia. ¿Cómo saber cuál de los dos tiene razón? ¿Y si esas discusiones terminan siendo violentas? Mientras estaban fuera de la caverna no tenían estos problemas, porque la luz solar les revelaba una verdad indiscutible. Ahora, sin embargo, todo ha cambiado. La discusión es infinita. No comparten la misma visión del mundo, porque aunque ven las mismas sombras cada uno las lee de un modo distinto, y eso les produce un vértigo insoportable. La incertidumbre no es fácil de sobrellevar, y deciden volver a salir de la caverna y regresar a su antiguo estado. Una vez alcanzado el exterior se tranquilizan. Sus compañeros, que les han visto desaparecer, les preguntan: *¿Qué habéis visto? Nosotros también tenemos curiosidad, queremos saber qué hay dentro de esa caverna*. Pero ellos dos, que han contemplado el fuego y las sombras, les responden: *Ni se os ocurra entrar ahí. Lo que hay dentro de esa cueva es terrible. Aquí estamos bien, estamos seguros, sabemos lo que está bien y lo que está mal, sin incertidumbres ni ambigüedades. No hay que moverse de aquí, porque además somos libres, y en ningún otro lugar viviríamos tan felices como aquí, iluminados por esta luz solar que nos permite verlo todo, con claridad y distinción*.

Las sombras de la caverna son una buena metáfora de lo que es la lectura de un texto venerable. Nos encontramos con obras que exploran preguntas incontestables, pero decisivas. Son interrogantes que no se pueden eliminar, que no se pueden eludir, que la existencia humana no puede dejar de lado. Son preguntas que hacen referencia al «por qué» y al «para qué», inquietudes relativas al sentido último de la vida. Nadie, nunca, tendrá una respuesta satisfactoria a estas preguntas, lo que no significa que no obtenga ninguna respuesta, pero las que uno encuentra son en todo momento provisionales, y eso significa que reaparecerán de forma intensa, a veces trágica, como resultado de una situación inaudita, que obliga a replantar las condiciones de la existencia. Ésas son las cuestiones que un clásico pone encima de la mesa, porque, ante todo y sobre todo, nos encontramos frente a un texto que interpela, que interroga, que provoca, que hace preguntas. Decía el filósofo alemán Karl Jaspers que «hacer filosofía es estar en camino», que en filosofía «las preguntas son más importantes que las respuestas» porque cada respuesta genera nuevas preguntas.[1] Jaspers tiene razón, pero eso vale no solo para la filosofía, vale para cualquier texto venerable que *dice más* de lo que dicen estrictamente sus palabras, porque nunca termina de decir lo que tiene que decir.[2] Uno no lee *Madame Bovary* para que Flaubert le ayude a encontrar una vía de salida a sus problemas matrimoniales o sus deseos adúlteros, ni lee a Proust o a Joyce para saber qué hacer cuando irrumpe la memoria involuntaria al tomar una taza de té o al escuchar una canción una noche de Navidad, ni se le ocurre acudir a Clarissa Dalloway para que Virginia Woolf le explique cómo tienen que ser las flores para organizar una fiesta. Uno no lee así un texto venerable, y, si lo hace, entonces el libro deja de ser «libro» y termina convirtiéndose en un manual.

Uno nunca sabe a ciencia cierta por qué lee un libro, la razón de su lectura. Incluso podría decirse que en toda lectura hay una «sinrazón» que se convierte en una especie de melodía que atraviesa la vida. La sinrazón no es lo mismo que la no razón. La sinrazón no es irracional, es lo que está en los *límites* o las *fronteras* de la racionalidad. En la lectura hay una especie de sinrazón estructural que es el detonante, lo que pone en marcha el viaje. Se inicia la lectura, pero no hay un motivo claro y distinto para leer. Por

eso, en este caso, el inicio es un «no saber», pero no respecto a un problema cotidiano, técnico, sino una especie de no saber «vital» que consiste en ir a la biblioteca, tomar un libro y abrirlo sin buscar nada, sin saber por qué. No es éste un no saber intelectual o práctico al que uno espera poner remedio con un manual de instrucciones, sino aquel que forma parte de la misma forma de ser de la existencia, porque ¿qué es venir al mundo sino aceptar que hay un «no saber» que siempre va a acompañarme en el trayecto, en aquel «puente que hay que construir sobre la senda de la vida»?[3] Quizá uno tarde en descubrirlo, porque las gramáticas sociales se encargan de que ese vértigo tarde en aparecer, o incluso que no aparezca en absoluto, porque son «anestesiadoras». De hecho toda gramática, todo «orden discursivo», por el mero hecho de serlo, tiene este componente. Es su función. Y, en parte al menos, es una función necesaria para habitar el mundo, porque los seres finitos necesitamos mecanismos para compensar el «absolutismo de la realidad», para compensar esa sensación de que el universo físico y social es amenazante, y que uno no tiene en sus manos las condiciones de su existencia.[4]

La vulnerabilidad es una condición estructural[5] que ningún ser corpóreo puede eludir, de ahí que sean necesarios procedimientos físicos y simbólicos de organización del mundo, y el orden, por ejemplo, es uno de ellos, aunque tenga que ser siempre una especie de orden crepuscular, un orden «a media luz».[6] También la belleza o mecanismos de tipo intelectual (o espiritual), como la religión o la moral, son propios de los distintos órdenes sociales discursivos. Y aquí hay que tener en cuenta que uno de los procedimientos que las gramáticas sociales poseen para llevar a buen puerto su función compensadora es el de «organizar la lectura» en obras «primarias» y «secundarias». Establecer un canon sería un buen ejemplo, teniendo en cuenta que éste posee una dimensión de ejemplaridad, o al revés, proponiendo una especie de canon «negativo», despreciando determinados libros, o quizá ofreciendo guías a los estudiantes para comentar un texto, guías en las que hay respuestas correctas que uno tiene que descubrir. Demasiadas veces la lectura obedece a un procedimiento

gramatical exclusivo y excluyente, y, a menudo, los profesores (por no hablar de algunos críticos literarios) se acaban convirtiendo en voces supuestamente autorizadas que organizan bibliotecas.

Es evidente que toda biblioteca, para ser «biblioteca», necesita cierta clasificación. Pero los «bibliotecarios» —me refiero a los bibliotecarios en sentido amplio y no solamente a aquellos que profesionalmente se dedican a trabajar en una biblioteca— saben, o deberían saber, que toda clasificación es una «relación de poder». Tomo esta expresión en el sentido que le da Michel Foucault. Según el pensador francés, «poder» es organización, y también adiestramiento, es el intento de modificar una conducta. Poder no es prohibición o represión. No podremos liberarnos del poder, esto es, del orden gramatical, porque todo «orden» modifica comportamientos, todo orden tiene de forma explícita o implícita una dimensión axiológica y normativa; en cambio, sí es posible aprender a vivir en la «marginalidad», es decir, sabiendo que toda biblioteca puede organizarse de otro modo y que todo libro también puede leerse de otra manera. Admitir que heredamos una biblioteca, que somos *en* y *desde* una biblioteca, significa no solamente que el orden puede ser otro distinto del que es, sino también que es posible la vida en los márgenes. Lo interesante de una biblioteca no es solamente el hecho de poder encontrar un libro clasificado sino también el hecho de que hay libros inclasificables, y que son esos libros los que demuestran la provisionalidad de todo orden, su *crepuscularidad*.

La lectura es un pozo sin fondo, aunque nos hayan hablado del libro hasta la saciedad. Uno tiene la sensación de que todo lo que le han dicho sobre ese texto venerable que se dispone a leer es manifiestamente insuficiente. A veces incluso es banal, o incluso una idiotez, porque las preguntas con la que los clásicos nos desafían surgen de las «entrañas» de la vida. En el mundo cotidiano, un mundo de «luz solar» de supuestas verdades claras y distintas, esas preguntas incomodan, y nadie que se haya atrevido a leer sin «prótesis» dejará de hacérselas. Pero el libro no nos va a responder a estas cuestiones, si por responder se entiende un dejar zanjada la cuestión, poder pasar a otro tema y olvidarnos de ella,[7] porque toda

lectura es un encuentro que se realiza al alba o al ocaso, es decir, en esos «tiempos» que poseen sombras, esos «tiempos» en los que la luz o la oscuridad no reinan.

Si hay lectura hay ausencia, hay una especie de «falta» de centro, de ausencia de «punto arquimédico», de un punto seguro y fuera de toda duda que asegure la respuesta. De ahí que si de verdad hay lectura también tenga que haber inevitablemente discrepancia, no solo con las interpretaciones de los demás sino incluso conmigo mismo, porque nunca leo «lo mismo» aunque sea «el mismo» texto. El yo del lector siempre es un yo que fluye en el tiempo y en el espacio, y el ineludible factor biográfico hace que cambie su punto de vista y, por lo mismo, su interpretación. No solamente somos *en* la historia, también somos radicalmente históricos, y no podemos dejar de serlo. No otro es el sentido de la finitud, porque finito no se opone aquí a infinito sino a eterno, a inmutable, a universal. El lector es finito. No puede eludir sus situaciones espaciales y temporales, sus relaciones con los demás y con el mundo. Por eso, tampoco puede leer sin «alterar» el texto, aunque muchas veces no quiera admitir que eso es lo que hace.[8] Ya nos ocupamos de esta cuestión al tratar de la interpretación de los sueños de Freud, pero ahora me interesa comprender qué significa que la lectura es una «forma de vida». Para ello voy a prestar atención a un fragmento que Marcel Proust escribe en *El tiempo recobrado*, el último volumen de *En busca del tiempo perdido*:

> En realidad, cada uno de los lectores es, cuando lee, el propio lector de sí mismo. La obra del escritor es un simple instrumento óptico que ofrece al lector para permitirle discernir lo que sin ese libro tal vez no habría visto en sí mismo. El reconocimiento en sí mismo, por el lector, de lo que dice el libro es la prueba de la verdad de éste y viceversa, al menos en cierta medida, pues en muchos casos la diferencia entre los dos textos puede atribuirse al lector y no al autor.[9]

En la lectura, el lector es capaz de explorar la existencia, su existencia. Es una posibilidad, aunque no la única, y es una posibilidad que no traiciona al texto original, todo lo contrario, le da vida. Como escribe Proust a continuación del fragmento citado, «el autor no debe ofenderse, sino al contrario, dejar la máxima libertad al lector». El autor tiene que decirle al lector: «Mire usted mismo a ver si ve mejor con este cristal, con ése, con aquel otro».[10] Esto no significa que la lectura le resuelva las dudas y

encrucijadas en las que se encuentra en su vida cotidiana, sino que se las muestra y las problematiza. Los personajes del relato son, en definitiva, creación del escritor, del autor del relato, pero, al mismo tiempo, el lector tiene la sensación de que el texto le habla directamente, le habla de su propia vida. Lo que el lector consigue en la lectura es, desde su relatividad, desde su historicidad y desde su finitud, poder observarse a sí mismo. El *Ulises* de Joyce sería otro buen ejemplo de lo que ando diciendo. Uno se coloca en la perspectiva de Stephen Dedalus o de Leopold Bloom, sin que obviamente deje de estar donde está, sin que deje de ser lo que es: lector. Si es posible alcanzar una sabiduría de sí mismo en la lectura es precisamente porque tiene lugar algo que no podemos explicar, a saber, que *estamos dentro sin dejar de estar fuera*. La sabiduría de la lectura permite esta operación, mientras que la tradición filosófico-metafísica la imposibilita, porque lo que ésta pretende no es ni que estemos *dentro* ni que estemos *fuera*, sino que estemos *sobre* o, mejor todavía, *en ningún lugar*. En una palabra, la metafísica propone una lectura desde lo alto, desde la divinidad, una lectura sagrada, una *lectura sin lectura*.

La metáfora, el símbolo, el relato, la escena... son instrumentos que, sin obligar al lector a abandonar su existencia finita, su espacio y su tiempo, le permiten un acceso —siempre mediatizado, siempre relativo— a «lo otro». Pero ¿qué es «lo otro», qué significa aquí «alteridad»? «Alteridad» es *eso* no reducible a lo propio, a *lo mío*, a lo que ya sé, a lo que he heredado, a lo que tengo bajo control, a lo que domino. Lo otro es lo que (me) perturba, es lo extraño, y lo que seguirá permaneciendo extraño, eso que nunca podrá abandonar su extrañeza, y, por lo tanto, aquello que no dejará de inquietar. La «alteridad» resulta amenazante porque no puede ser «normalizada», no puede ser clasificada cómodamente en los estantes de una biblioteca.

Toda clasificación tranquiliza, pero siempre hay libros difíciles o imposibles de clasificar. Una buena biblioteca no es la que clasifica bien, porque ¿qué significa eso?, ¿qué quiere decir que un libro está bien clasificado?, ¿desde dónde se establece la clasificación? Al contrario, una buena biblioteca es aquella que muestra la dificultad de la clasificación, la que muestra sus límites, sus zonas oscuras, la que asume que todo libro es una provocación, que todo libro inquieta a la biblioteca, y que ordenarlo

correctamente significa asumir su otredad. La «alteridad» hace su aparición en esos textos que rompen el orden —que siempre es un orden propio, un orden que me ordena y tranquiliza—, o que sabemos que cualquier orden les resulta manifiestamente incompleto e insuficiente, que cualquier orden traiciona. En toda biblioteca hay un vacío, un *vaciamiento*, porque uno de los aspectos estructurales que caracterizan a la condición humana, y a sus producciones, es la apertura al vacío.[11] Y también por eso no se puede clasificar la totalidad de los libros de una biblioteca sin dejar intersticios, porque clasificar la «alteridad» es traicionarla, es acabar con ella. Pero, al mismo tiempo, la cuestión pasa por hacerse seriamente esta pregunta: *¿podemos ser capaces de continuar viviendo «con» este vaciamiento?*

La tradición metafísica, en sus distintas versiones, no ha soportado su extraña presencia y ha convertido la «alteridad» en algo propio. Le interesa el «fondo» —la sustancia o la esencia—, y no la «forma» —las interpretaciones o las transformaciones—, por eso le incomoda la alteridad, porque su advenimiento provoca incertidumbre. De una manera o de otra, los distintos sistemas metafísicos, sean del signo que sean, no soportan la lectura porque no toleran lo incierto, la apertura y la duda. Son sistemas cerrados sobre sí mismos, que dan cuenta de todo, a los que nada se les escapa, que reducen la multiplicidad a la totalidad, a la unicidad, y también por eso no comprenden qué es leer en absoluto, porque si hay «alteridad» en la lectura, entonces también hay sombras, esto es, zonas de indeterminación y, por lo mismo, juegos y sentidos que no pueden ser desvelados, silencios que provocan perplejidad. Y esa perplejidad se incorpora a la vida del lector, una vida que ya no tendrá más la conciencia tranquila. La del lector será una forma de vida inquieta, expuesta al vértigo y al vacío, porque una vez la incertidumbre ha hecho su aparición, si de verdad es incertidumbre, nunca te abandona. Es como un huésped incómodo que se instala en tu casa y que, a pesar de que en ocasiones quieres que se vaya de una vez, quieres desprenderte de él, sigue allí, inmóvil, desafiándote con su mirada, con esos ojos que te penetran hasta el fondo de las entrañas. ¿Qué lector no ha vivido esta experiencia?

Al leer, el huésped inquietante de la alteridad del texto ya no solo forma parte del libro, o ya no forma parte de él en exclusividad. También es parte del lector, del cuerpo del lector. Esto no significa que quede absorbido por él, sino que se agarra a su cuerpo como un insecto que le devora. El lector de verdad sabe de lo que se está hablando aquí, sabe que esa frase, ese personaje, esa metáfora, esa situación, ese verso... no desaparecen al cerrar el libro o los ojos. El lector cierra el libro y lo deja en la mesilla de noche, apaga la luz e intenta dormir, pero lo leído no abandona su cuerpo cansado, al contrario, se hace más presente que nunca. Es verdad que en ocasiones sucede todo lo contrario, o a veces ocurre con un libro y no con otro. Por supuesto, todo eso es verdad, porque en la lectura a uno se le abre una existencia que no puede ser sistemática. Si la vida se convierte en «forma de vida» se pluraliza e irrumpe lo incierto. No hay, ni podrá haber nunca una tipología de la lectura que ordene las experiencias del lector, porque leer es algo parecido al movimiento de las olas del mar en la novela de Virginia Woolf en la que seis personajes entremezclan sus discursos, sus sentimientos, sus visiones del mundo a lo largo de su vida. La existencia lectora, la que se narra y se escribe, vive en la pluralidad de las incertidumbres. Por ejemplo, pensemos en el final o en el principio de una obra literaria, y contrapongámosla con el final o el principio de un sistema metafísico. La metafísica no soporta los finales abiertos. ¿Qué haría la metafísica con un último capítulo como el del *Ulises*? Sería un final que le provocaría temor y temblor. La metafísica necesita que la historia comience y termine: *inicio*, *trama*, *desenlace*. Pero la vida no funciona así, con esta lógica, y los textos venerables tampoco. Uno siempre llega tarde, llega con la historia empezada. En la lectura sucede lo mismo, y el lector lo sabe muy bien. Las historias no terminan, aunque finalicen, porque «finalizar» no es lo mismo que «terminar». El fin no es el término. Ponemos punto final a lo que escribimos. Finalizamos la lectura y cerramos el libro. Lo devolvemos al estante de la biblioteca. Pero la lectura no ha terminado, quizá incluso ni ha empezado, o, en todo caso, acaba de comenzar.

Para comprender qué es un texto venerable y qué supone leerlo, es necesario referirse a la «condición temporal» de los seres humanos. Como ya hemos advertido, la filosofía metafísica no ha soportado el tiempo. ¿Por

qué? Porque si hay tiempo hay formas de vida distintas cada vez. El tiempo es vida, es forma de vida. De ahí que, por ejemplo, cuando en *La montaña mágica*, de Thomas Mann, Hans Castorp le pregunta a su primo Joachim si el tiempo en el sanatorio transcurre lento o rápido, él le responda que ninguna de las dos cosas, sencillamente porque en aquel lugar no hay tiempo, «porque no hay vida».[12] El tiempo es forma de vida porque en cada forma siempre hay infinitas transformaciones. Aquí «forma» no se opone a «materia», como en la metafísica de Aristóteles, sino a «fondo». La metafísica no soporta el tiempo porque es una filosofía que busca el fondo, esto es, lo estable, lo fijo y lo permanente; es una filosofía que no tolera las formas. En la mirada metafísica todo encaja. El ser es el que es, el mundo es el que es, la vida es la que es. Conocer el ser, el mundo y la vida es alcanzar su esencia, su «fondo», y una vez alcanzado, una vez conocido, entonces ya hemos llegado al final del trayecto. Se acabó, fin de partida.[13]

La lectura de un texto venerable no puede explicarse como «comprensión». Por eso tampoco pueden haber, desde esta perspectiva, «competencias lectoras». Un clásico es un texto que no puede *com*/prenderse, porque no puede terminarse de leer, porque no admite conclusiones. Un texto venerable no puede ser comprendido porque no proporciona una guía, una doctrina que seguir ni un estilo que imitar. Lo que precisa no es otra cosa que ser acogido en un «espacio interior», a veces a pesar del lector, porque hay lectores que no desean ser hospitalarios, pero eso al texto le da igual. Se le clava en las entrañas y no le abandona. Leer no es «comprender» sino «acoger» y sentirse poseído por lo extraño y lo inquietante, es una acción/pasión de apertura, en ocasiones sin quererlo, de un espacio en el cuerpo para que el libro descanse. Ahora bien, hay que insistir en este punto, no será una hospitalidad tranquila para el que acoge, porque en todo momento podrá despertar inquietudes que alteran la cotidianidad de la existencia. Ser hospitalario es un riesgo, porque uno nunca sabe a ciencia cierta quién o qué ocupara ahora su hogar. A veces lo que estimábamos que sería un bálsamo se convierte en un cráter infernal.

La lectura de un clásico puede ser salvadora o insoportable. En cualquier caso, lo más grave es que una vez que el texto ha penetrado en el lector ya no hay manera de echarlo. Leer un texto venerable es recibir de

forma desmesurada, es una desproporción, porque lo que el clásico puede decirnos, o mejor, lo que el clásico puede hacer *en* nosotros y *por* nosotros, es imprevisible. Lo único cierto es que, si leemos de verdad, no va a dejarnos indiferentes. El libro no le dice al lector qué tiene que pensar, qué tiene que hacer, cómo debe vivir, cómo tiene que transformar el mundo y a sí mismo. Lo que le dice es que leer es siempre habérselas con la ausencia de juez supremo, con la ausencia de Absoluto. Sin duda, este pensamiento vertiginoso puede lanzarte al abismo y matarte, pero también te puede ayudar a inventar una nueva forma de vida. Leer un texto venerable no es una cuestión intelectual sino vital. No solo hay pensamiento también hay sentimiento. No se trata únicamente de preguntarse si se puede *conocer* o se puede *pensar*, sino también si se puede *sentir*, porque la lectura no se refiere tanto al conocimiento o al pensamiento cuanto al sentimiento. Si el lector no siente el texto, si no siente la escritura, los personajes, las situaciones, las conversaciones, las dudas..., la lectura se convierte en un trabajo o en una investigación, pero no en una forma de vida. Especialmente los textos literarios abren un universo de trascendencia, de alteridad en la propia identidad, de alteridad en la superficie inmanente del cuerpo, un cuerpo que no puede dejar de amar el texto que (quizá) algún día le destruirá.[14] Ser uno mismo y, al mismo tiempo, ser otro, ser distinto de sí, ser el otro de sí mismo, el que no se comprende a sí mismo, y todo eso sin conocerlo y sin pensarlo, solo sintiéndolo.

Hay algo que no debe olvidarse al concebir la lectura como forma de vida, y es el hecho de que leer un clásico implica una «disciplina corporal», una serie de ejercicios. Es necesaria una autodisciplina de la lectura: esfuerzo, horarios, repetición, memoria y meditación. Nada tiene que ver esto con encerrarse en el interior de uno mismo, sino con la distancia del mundo y, en cierta forma, también del yo. Se trata de cultivar una atención sobre la propia interioridad que pasa por una «secesión de lo habitual».[15] Para leer un texto venerable hay que separarse de lo cotidiano, y que la meditación sobre el libro sea una alteración de lo ordinario, de los horarios, de los espacios, de las rutinas. Hay que imprimir una nueva rutina, acorde con el ritmo del texto; detenerse, ir y regresar, volver sobre lo leído, y volver a detenerse, anotar una frase en un cuaderno. Leer escribiendo

algunas frases o palabras del libro, algunas ideas. La escritura también tiene su ritmo. Levantar la mirada del libro y luego volver a escribir. Éstos son algunos de los ejercicios necesarios para la lectura. A veces será necesario un «ejercicio de retirada». Hay que ubicarse en un espacio distinto. Leer un clásico, sí, pero ¿dónde?

He aquí un aspecto importante que Marcel Proust, por ejemplo, señaló en su libro *Sobre la lectura*. Cada uno debe encontrar su espacio adecuado para ejercitarse. Puede ser un espacio abierto o cerrado, público o privado, silencioso o ruidoso. A veces, aunque pueda parecer paradójico, el (supuesto) ruido es una puerta de acceso a la lectura. En cualquier caso no puede nadie decir o establecer por adelantado cuál es el espacio adecuado para leer. Hay que encontrarlo. A veces también depende del estado de ánimo, pero no hay que dejarlo todo a la improvisación. Ésta es buena hasta cierto punto. Los hábitos son necesarios. Es verdad, insisto, que las rutinas pueden y deben estar abiertas pero no pueden dejar de ser rutinas. Si uno cambia tanto y niega la insistencia y la repetición, si uno no es constante en esa insistencia y en esa repetición, la lectura se le disuelve en el flujo del tiempo. La salud lectora pasa también por la salud del cuerpo. Comer, dormir, estudiar o leer no pueden configurarse si no es insistentemente, en función de repeticiones y de horarios. El ritmo del tiempo y el ritmo de la salud se implican mutuamente. Para conseguir todo esto quizá sea necesario un maestro.

En esta repetición se encuentra otro aspecto fundamental que afecta a la relación entre la condición humana y la lectura como forma de vida: el cuidado de sí, y será este cuidado el que abra la puerta a la sabiduría. La lectura de un texto venerable no es una puerta a la «Verdad», sino a la sabiduría en «tono menor», una sabiduría sensible a la aparición de dudas, de inquietudes y de interrogantes acerca de uno mismo que son imposibles de resolver. Importa mantener la distinción entre dos tipos de preguntas: las relativas al *conocimiento* y las relativas a la *sabiduría*. En la acción de leer se pueden dar ambas, pero en el caso de la lectura como forma de vida, no es tan importante el conocimiento cuanto la sabiduría, porque si se trata de cuidar de uno mismo, el conocimiento nos sirve de bien poco. Nos serviría si fuera un cuidado físico, pero no si es un cuidado existencial, un cuidado

relativo al sentido de la vida y de la muerte. En este cuidado no se trata de apuntarse a lo que el libro dice, ni obedecer a rajatabla la doctrina de un autor, sino de acoger sus interrogantes y atreverse a cuestionar la propia vida e inventarla. Cuidar de uno mismo es cuestionarse a sí mismo; *desconstruirse*. ¿Cómo he llegado a ser lo que soy?, y ¿cómo puedo dejar de ser lo que soy? En el cuidado de sí, un clásico no es un texto que inmediatamente dé que pensar. Puede dar que pensar —¿quizá incluso deba hacerlo?— pero, en todo caso, eso viene después. Lo primero es callar, guardar silencio y sentir. *Sentir el silencio*, pero no el que la mayor parte de los docentes reclaman en el aula. En el cuidado de sí, el silencio es una puerta abierta a la incertidumbre y a la perplejidad de sí. Uno lee y acoge una escritura que ha resistido y resiste al tiempo. Si lee de verdad, esto es, sin temor a quedarse desnudo ante sí mismo, que es el peor desnudo, que es el desnudo más peligroso, si uno lee de verdad se queda mudo. Después de la lectura viene la «plegaria», pero no al modo de oración religiosa, sino de respeto y de admiración. Uno se queda, como K. en *El castillo*, mirando al vacío aparente, buscando algo que no sabe exactamente qué es ni en qué consiste.[16] La lectura es una experiencia de vacío y de vértigo, una experiencia de desorientación. Si uno sale más orientado después de leer, es que algo probablemente ha fallado. Hay que desconfiar de las ideas claras y distintas.

Virginia Woolf decía que el mejor consejo que se puede dar a un lector para que consiga retirarse de lo ordinario, de la actualidad, para ubicarse en la orilla del mundo e iniciar el cuidado y la formación de sí, es precisamente que no se deje aconsejar demasiado, que utilice el sentido común, que saque sus propias conclusiones.[17] En una palabra, que intente en lo posible prescindir de los «guardianes de la ley y de las buenas costumbres», de los celadores de las bibliotecas y que no se deje imponer reglas, porque la lectura no se puede «pedagogizar». Hay un miedo peor que el miedo a la muerte o al sufrimiento, es el espanto de no saber, de saber que nunca sabremos, de que jamás encontraremos respuestas a las preguntas fundacionales, y de que los grandes misterios de la existencia quedarán sin resolver.[18] Buscaremos el sentido, pero será una búsqueda inútil, no servirá de nada, y las lecturas que haremos incidirán más en esta incertidumbre.

Surgirá el vértigo que nos dejará sin un suelo firme sobre el que asentarnos. La lectura nos romperá el suelo sobre el que hasta ahora nos habíamos sentido seguros. Leer de verdad, leer intensamente, pasa por estar dispuesto a que mi existencia se tambalee.

Hay un verso en la séptima *Elegía de Duino*, de Rainer Maria Rilke, del que no puedo olvidarme. Rilke escribe: «Nuestra vida se pasa transformando».[19] No hay forma de vida sin transformación de esa misma vida, porque «formarse» es «ser posible», pero sin que se pueda calcular ni predecir aquello en lo que uno se transformará. Ahora bien, no hay que olvidar que las transformaciones, sean del tipo que sean, siempre tienen lugar, como todo lo que puede vivir un ser finito, en situaciones y en relaciones; por eso son inciertas. Ésta sería una diferencia fundamental entre la «transformación» y el «cambio». Transformarse no es simplemente cambiar, es convertirse en algo inaudito, en algo imprevisible, y, al mismo tiempo, saber que nunca se llega al final de la transformación. No hay punto de llegada, nunca nos transformamos en algo, siempre vivimos en proceso de transformación. Los cambios se pueden organizar, se pueden planificar y ordenar, se pueden programar. Con las transformaciones no ocurre lo mismo. Éstas irrumpen. Por eso leer es estar abierto a un tiempo y a un espacio de incertidumbre, y pensar al ser humano como lector es admitir que su vida es también un salto al vacío. La formación en la lectura es una experiencia de transformación, y, por esa misma razón, es también una experiencia *infinita* de transformación.

El filósofo italiano Giorgio Agamben dedicó una larga investigación a la cuestión de la vida: *Homo sacer*. Desde el primer volumen, Agamben puso el acento en una antigua distinción de la lengua griega: la diferencia entre *biós* y *zoé*. Mientras que la segunda expresaba el modo de ser de todo ente vivo, la primera se refiere exclusivamente al modo de ser humano. Esta distinción actualmente se ha perdido. Con la expresión forma de vida Agamben entiende «una vida que no puede ser separada de su forma».[20] En una vida, si es vida finita, no hay simplemente hechos, o herencias, sino posibilidades de ser, de invención de sí. En otras palabras, en la vida no hay una determinación o prescripción biológica, sino una «potencia» de ser. En eso consiste entender la vida como «forma». La existencia no es algo que

«venga dado», no está terminada o simplemente heredada, como si tuviera en sí misma una especie de «esencia» metafísica, un «fondo» adquirido no se sabe cómo. Nada de eso sucede, porque la existencia no puede comprenderse metafísicamente. Metafísica y existencia son incompatibles. No hay una «naturaleza» que se herede, ni siquiera una «naturaleza cultural». Vivir es «darse forma», es decir, inventarse, pero sin poder controlar «eso» que uno inventa. Uno no «diseña» la creación de su vida, uno no la proyecta. Vivir no es proyectarse, si por «proyecto» se entiende llegar a ser lo que uno ya es, porque uno no es nada antes de vivir, no es nada que pueda realizar, aunque tampoco sea una «tabula rasa». Vivir es transformarse sin poder decidir de antemano en *quién* o en *qué* quiere uno transformarse. En sus *Elegías de Duino*, Rilke insiste una y otra vez en esta idea: «No hay permanencia en parte alguna», «vivimos en un mundo interpretado», y «no nos sentimos a gusto» en él, porque es un mundo en el que todo fluye, porque la inseguridad hace su aparición, y a la vida humana le cuesta soportar la inseguridad.

¿Cómo pensar una educación que sitúe en su centro la lectura como forma de vida? Ya establecimos una diferencia entre «educar» y «formar». En toda educación, sea del signo que sea, en la familia o en la escuela, tiene lugar la transmisión de una moral, de una gramática, de un marco sígnico, simbólico, gestual y normativo destinado a ubicar, siempre de manera provisional, a los recién llegados en su mundo, de una gramática inscrita a menudo en una biblioteca. Dijimos también que formar no es educar, o que, además de educarse, los sujetos pueden formarse, y que la lectura de los textos venerables no se inscribe tanto en la educación cuanto en la formación. Ahora bien, la diferencia entre *educar* y *formar* —cuando de lo que se trata es de formar la vida— radica en que mientras que en toda educación hay transmisión de normas —toda educación es, en mayor o menor grado, normativa—, en la formación, en cambio, no es así. Recordemos una vez más que en el sintagma forma de vida, el término «formación» es inseparable de «transformación»: formar es transformar(-se), por eso no pueden darse normas para la formación. No hay guía para la formación, no puede guiarse, ni orientarse.

La formación, en sentido estricto, no se puede planificar, no se puede someter a una guía docente, a unas competencias, a un cronograma, porque en ella lo que tiene lugar es una experiencia de desposesión de sí, de pérdida de sí, de vaciamiento. Si la formación en la lectura de los clásicos es eso, «formación» y no solo «educación», entonces tenemos que pensar su lectura desde el punto de vista de la desorientación. A menudo los educadores proponen la lectura de un clásico como se propone la lectura de cualquier otro texto. Desde la perspectiva que nos ocupamos aquí, es necesario replantear esta cuestión. Un texto venerable no se puede comparar con ningún otro, sobre todo porque, como ya se ha dicho, su lectura es infinita, porque ha resistido y resiste el paso del tiempo, y porque el lector no sabe con qué se va a encontrar aunque sepa de qué va el libro. No hay, ni puede haber, «guías de lectura» para aprender a leer un clásico. Una «guía» es, en este caso, la disolución de la posibilidad de la lectura. Aquí orientar la lectura es negarla. Es evidente que uno puede entrar en el texto venerable con la ayuda de un especialista que le sitúe el texto en su contexto histórico, en la biografía de su autor, en el tiempo de su época, en relación con otros fenómenos culturales contemporáneos. Por supuesto que no se está cuestionando nada de esto. Pero lo que el lector tiene que saber es que ante un clásico siempre se está solo. La lectura de un texto venerable es una lectura solitaria. Leer pasa por la vivencia de una decepción. Una pregunta irrumpe y provoca de nuevo el vértigo: ¿dónde ha estado mi vida durante todo este tiempo?[21]

Sostener que la lectura es una forma de vida no es lo mismo que decir que es un estilo de vida, porque la *forma* no es el *estilo*. Éste exige cierta coherencia, exige una repetición que sea reconocible. Decir que a uno se le reconoce por su estilo significa que hay algo en su presente que recuerda a su pasado, y se supone que también persistirá de algún modo en su futuro. Pero eso no es la forma, porque ésta vive en las disonancias. Toda forma es disonante. El estilo en un escritor, en un músico, en un artista es fundamental. Sin estilo no hay escritura, no hay arte. Los grandes maestros tienen estilo. También los profesores lo tienen, o deberían tenerlo. Hoy ya quedan pocos profesores con estilo, porque para proyectar un powerpoint en una pantalla no se necesita. En cambio, lo que tiene el lector no es estilo,

sino forma. La forma es lo contrario del estilo, porque si éste vive en la continuidad, la forma vive en la discontinuidad, en la imprevisible discontinuidad. Uno no se reconoce en la forma, de ahí su enorme perplejidad. Leo y mi vida se transforma. Quizá era el mismo libro que había leído muchos años antes, y entonces no (me) sucedió nada. ¿Qué me ha pasado ahora? ¿Cómo explicarlo?

Siempre leemos a solas, aunque leamos con alguien, porque la lectura es una relación «cara a cara» con una escritura que no va a respondernos a muchas de las preguntas que le formulemos. Leer no es dialogar. El especialista que nos introduce el texto puede darnos respuesta a «cuestiones técnicas», las que hacen referencia al significado del libro, a saber, cuándo fue escrito, en qué contexto, en qué momento histórico, en qué instante de la vida de su autor, qué relación tiene con otros textos contemporáneos suyos, qué influencias tuvo, qué significado tienen algunas palabras, metáforas o ideas…, pero no puede hacer lo mismo respecto a las «preguntas existenciales» que el texto nos provoca, esas preguntas que nos obligan a ver el mundo que hemos heredado y la vida que nos estamos configurando de otro modo, las preguntas relativas al sentido del libro. Ningún experto nos las va a resolver, ni siquiera a formular, porque son interrogantes que nacen en ese encuentro solitario, o *dual,* que no admite un tercero: solos el libro y el lector, nada más, nadie más, en un espacio y en un tiempo determinados, en una atmósfera adecuada, con el sonido adecuado (quizá con una música, quizá con un rumor, imposible saberlo a priori), con la luz que alumbra esa habitación, como en el cuadro del joven que lee, de Vilhelm Hammershøi.

Un joven vestido de negro está leyendo un pequeño libro mientras la luz del sol entra por una gran ventana situada a su izquierda. Tras él, la tela de un cuadro vuelto al revés, y a su derecha un escritorio vacío de color negro que tiene delante una silla blanca, también vacía. Encima de la mesa, dos cuadros, parecen dos dibujos. ¿De qué trata esta pintura? El tema del cuadro de Hammershøi es la lectura, claro está, pero no solo eso. No, el pintor nos está diciendo algo más, nos está comunicando otra cosa, porque

el lienzo expresa el vacío, la ausencia, y sobre todo la soledad. El joven lee a solas acompañado de «cosas» que remiten a la escritura y a su pasado, a su biografía. El gran pintor danés trató el tema de la lectura en otras pinturas suyas, en las que aparecen mujeres leyendo, y de nuevo volvemos a tener la misma sensación al contemplarlas: la lectura es solitaria, aunque sea en voz alta, aunque sea en grupo. Pensar la condición humana como lectura es enfrentarse a la experiencia de la soledad.

3
La sabiduría del amor

No es la necesidad, sino la casualidad, la que está llena de encantos.

MILAN KUNDERA,
La insoportable levedad del ser

La lectura es una forma de vida, un modo de ser en situaciones y relaciones que se inventa a cada momento del viaje y en el que el lector no puede establecer por adelantado las condiciones de su pensamiento ni de sus decisiones. Ser lector no depende solo de la voluntad o del deseo, sino de las circunstancias. Somos personajes en contextos, pero unos personajes que se arman y desarman en las relaciones con otros, con otros cuerpos, con otros personajes, con otros libros, con otras historias. El artista crea una obra de arte exterior a su propia vida. ¿Por qué no imaginar que soy esa obra? ¿Me atrevo a leer, a mirar el mundo desde los mitos que han configurado el presente y que no son los relatos colonizados por la ciencia y la tecnología? ¿Acaso éstos, los relatos de la ciencia y de la tecnología, no son igualmente históricos, igualmente morales? ¿Me atrevo a cuestionarlos? Tal vez no podré deshacerme de ellos, pero siempre podré poner en duda su sentido. ¿Me atrevo a vivir como si fuera la primera vez, a inventar una vida distinta, porque eso es lo único soportable, y a «actuar como nunca más podría volver a actuar»?

«Actúa como nunca más podrías volver a actuar.» Ésta es la demanda, el mandamiento —que nada tiene que ver con un deber, porque el deber no es un mandamiento— que Elias Canetti escribe en *La provincia del hombre* y que sirve de apoyo a una filosofía de la lectura.[1] En efecto, de eso se trata, de darse cuenta de que nunca se puede actuar de la misma manera, porque cada situación es única y, por eso, también es incomparable. Se trata de dar

respuesta a esa forma de habitar el mundo, una forma finita a la que los seres humanos no pueden renunciar, o, cuando menos, no pueden renunciar sin dejar de ser *humanos*.

Insistamos en esta idea: un mandamiento no equivale a un imperativo. El primero, a diferencia del segundo, no es un decreto, una ley que haya de seguirse a rajatabla, sino un deseo, un anhelo, una «frágil directriz».[2] En un mandamiento no se excluye el no cumplimiento, al contrario, es una posibilidad que siempre está abierta, porque es la respuesta a una demanda débil, a una demanda que nace en el tiempo y muere en el tiempo, que irrumpe de repente y que también de repente desaparece. No es una ley moral a priori de la que se derivan consecuencias a posteriori, sino todo lo contrario. Los mandamientos no son ninguna garantía trascendente que guíe al caminante, ni tampoco un producto de limpieza para evitar las «manos sucias». El mandamiento es una demanda, una exigencia que reclama una respuesta, pero que no nace en mí, en la buena voluntad o en la razón pura práctica, sino en la exterioridad, en el otro, en lo otro. Lo que el mandamiento muestra es la radical finitud de la condición humana, su vulnerabilidad y su incertidumbre. Si hay vida finita también hay exterioridad y, por lo mismo, las relaciones con ésta son relaciones de demandas y de respuestas. La demanda lleva consigo una aceptación de la ausencia de casa propia, porque no hay condición humana paradisíaca, porque el paraíso siempre es un paraíso imperfecto, porque la felicidad es una felicidad *en la infelicidad*.

Abandonar la lógica del deber es el punto de partida para comprender lo que llamo *fenómeno básico* de la lectura. Esta lógica del deber, que se nutre de imperativos categóricos, sean de Kant o de Adorno, no solamente no tiene razón de ser, sino que niega el sentido, si es que todavía queda alguno, de la lectura. A diferencia de lo que sucede con un imperativo, un mandamiento es algo por lo que merece la pena luchar y, tal vez, también sufrir. *¡Vive!* no es, no puede ser, un imperativo, como tampoco lo es *¡lee!* Es una invitación, una demanda, incluso un reto o un desafío. Porque la lectura nos reta a considerar que nada de lo heredado está definitivamente dado, que nada de «lo que uno es», lo es para siempre. Nuestra vida cotidiana está constantemente asediada por casualidades, o, si se prefiere,

por encuentros casuales de personas y acontecimientos a los que se llama *coincidencias*. *Coincidencia* significa que dos acontecimientos inesperados ocurren al mismo tiempo, que se encuentran,[3] y eso es lo que ocurre con los libros y la lectura. Y no solamente con el azar de abrir por primera vez un libro, sino por el azar de abrir cada vez el mismo libro. La lectura muestra que nada hay de definitivo, porque cada nueva lectura es distinta a la anterior. En toda lectura hay repetición, pero la *repetición* no es lo mismo que la *reiteración*.[4] Ésta devuelve al pasado. No hay diferencia ni novedad en la reiteración. Lo mismo y siempre lo mismo, *lo mismo* que se ha convertido en *lo idéntico*. Sentir lo idéntico es notar esa sensación de que nada nuevo acontece. Lo que tiene lugar en la repetición es completamente distinto. Repetir es mirar al presente y hacia delante. Se recuerda hacia el porvenir, no hacia el pasado. A diferencia de la reiteración, que es la clausura de sentido, la repetición es una apertura que nunca podrá estar suficientemente fijada. Leer es repetir, no reiterar.

Es verdad que todos los caminos que nos inventamos «pasan» por Atenas, por Jerusalén y por Roma. Nuestros paseos recorren Königsberg, Dublín o Londres, tal vez Frankfurt, o incluso París... Todos los caminos que nos inventamos tienen últimas cenas o banquetes en los que se presenta Diotima, aunque sea en la memoria de Sócrates, tienen espectros que aparecen en mitad de la noche, locos lectores, como el Caballero de la Triste Figura y monstruos como Moby Dick. Pero decir esto también supone darse cuenta de que esos paseos por esas ciudades, por esos lugares, no son paseos guiados, o no deberían serlo. Salir de casa, andar y aprender a perderse en una ciudad como quien se pierde en un bosque.[5] Esto no es nada fácil, pero en eso consiste abrir un libro venerable. Los paseos de la lectura son caminos en un bosque en el que uno no tiene brújula. No es que la hayamos perdido, fruto de los tiempos difíciles en los que vivimos, sino que nunca la hemos tenido. En algún momento pensamos que existía, que habíamos heredado un viaje guiado por la biblioteca. Tal vez creímos poseer una, pero estábamos equivocados. Se lee a tientas, volviendo sin darnos cuenta al principio. De repente, el lector advierte que ha vuelto a

empezar, que nada de lo que supuestamente ha recorrido le ha servido para ser más listo, más sabio. ¿Quizá más competente? Es posible, pero no más sabio, la sabiduría nada tiene que ver con la competencia profesional.

No sabemos muchas veces por qué comenzamos el viaje, como tampoco sabemos la razón por la que abrimos un libro. Es probable que algo nos llame poderosamente la atención. Entonces iniciamos la lectura y no podemos abandonarla aunque en algunos casos nos haga daño. Hay lecturas que duelen, que hieren, que molestan, que desearíamos no haber vivido nunca. Son esas lecturas derrotadas que no consuelan, sino al contrario, que producen inquietud, tal vez infelicidad, no solamente por lo que dicen, por lo que creemos que dicen, sino porque provocan recuerdos que desearíamos haber olvidado, recuerdos que tal vez creíamos en algún momento haber olvidado y que la lectura ha vuelto a traer al presente, porque hay libros que abren heridas que pensábamos que ya estaban curadas del todo.

¿Es posible incluso que toda verdadera lectura moleste porque se entromete en nuestra vida y parece que no está dispuesta a abandonarla? ¿Acaso toda lectura no tiene un momento de intromisión del que uno quisiera verse liberado? Es más que probable. En la escuela hay lecturas obligatorias, quizá cada vez menos, pero, en cualquier caso, pocas veces tienen que ver con la formación de sí. La lectura que forma la vida, que la transforma en serio, llega bruscamente, irrumpe al modo de un relámpago sin saber de dónde viene ni adónde va. Mi cuerpo está en ella, dentro de ella, porque la relación con el libro que estoy leyendo no es una relación de conocimiento, no es una relación entre un sujeto y un objeto. Es una relación erótica y sensual que se sitúa en el ámbito de una incierta «sabiduría del amor».

El amor a la lectura es *eros*. A diferencia de otras formas amorosas, *eros* avanza y retrocede entre visillos, envuelto en transparencias. Ni se muestra del todo, a plena luz, ni tampoco está oculto en la oscuridad. *Eros* vive en las sombras. No hay lectura que no sea erótica. El no saber, o el saber incierto, es esencial a ella, no como algo útil para realizar una investigación, para aprobar un examen, o para rellenar un formulario. Ésas son utilidades que nada tienen que ver con *eros*. Nadie habita el *eros* si lo

sabe todo, si anda tranquilo por la vida, si está cómodamente sentado en su sofá contemplando un mundo que no tiene preguntas imposibles de responder. Habitar el *eros* es estar dispuesto a perderse. Por eso nada ni nadie puede decir cómo hay que leer, ni hay obligación de leer, no hay un imperativo de la lectura, porque nada ni nadie puede decirme cómo debo o tengo que amar, porque no se puede enseñar a amar.

Leer, *escribir* y *amar* son «verbos situacionales», dependen radicalmente del aquí y del ahora, siempre son cambiantes, y no solo eso, también están en función de la singularidad del sujeto de la proposición, del nombre propio del que lee, del que escribe y del que ama. Una situación lectora es incomparable a cualquier otra situación lectora. Nunca leemos el mismo libro aunque estemos leyendo «el mismo» libro, porque ninguna situación se parece a ninguna otra. El libro cambia cuando cambia la situación. El filósofo Simon Critchley lo expresa con gran precisión cuando cuenta cómo leyó *Malone muere*. Al inicio de su libro *Muy poco..., casi nada*, Critchley explica que durante la Navidad de 1994 leía esta novela de Samuel Beckett mientras su padre se estaba muriendo de cáncer de pulmón. Él le cuidaba instalado en el piso de abajo, algo que en aquel momento parecía no tener demasiado sentido.[6] Cualquier lector se sentirá reconocido en esta experiencia. A veces algunas lecturas que hemos hecho a lo largo de la vida son inseparables del recuerdo relativo al lugar y el momento en que se produjeron. A veces algunas lecturas se escogen para hacer llevadero «ese» momento vital, pero es muy posible que, en su mayor parte, hayan sido resultado del azar. Uno se encuentra con ellas sin querer.

El pensador alemán Heinrich Rombach reflexionó sobre esta cuestión, aunque por otros motivos, en un libro imprescindible: *El hombre humanizado. Antropología estructural*.[7] La tesis de Rombach es radicalmente antimetafísica. No hay un núcleo fijo en la condición humana. No hay una esencia o sustancia, no hay un «fondo» que ofrezca un fundamento a la vida. Lo humano consiste en darse forma a uno mismo, en «formarse», y no es posible una formación al margen o independientemente de situaciones, unas situaciones que siempre son imprevisibles e irrepetibles. Pero hay que tener en cuenta que la formación tampoco es posible sin las palabras narradas que hemos heredado o que nos

inventamos, o quizá que recordamos haber leído en alguna ocasión. En cualquier caso, nos formamos en historias y en relatos, en sucesos y a través de tramas *(mythos)* y personajes, no solo *«en relación* con ellos», sino también *«en* ellos», porque formamos parte de esas historias. No estamos *frente* a una historia como una especie de «espectador imparcial». De hecho, ser «espectador imparcial» ya es una ficción teórica que nada tiene que ver con la vida, como tampoco nada tiene que ver con la lectura. No hay imparcialidad en la lectura. Leer es habitar muchas historias, vivir muchas vidas, unas vidas y unas historias que se transforman y me transforman al ser leídas. La vida se transforma como el vaivén de las olas, en un movimiento disonante, en el que la mayor parte de lo que sucede, aunque uno se esfuerce en ello, no acaba de encajar. Las disonancias son una muestra del modo de ser de la vida.

Rombach propone en su libro una interesante lista de «fenómenos básicos», esto es, de fenómenos no derivados de otros, de fenómenos que no pueden explicarse a partir de otros. Él habla, por ejemplo, de *trabajar*, de *jugar*, de *amar*, de *decidir*, de *educar*, de *sanar*..., y no deja de ser curioso que en su lista no figure ni *leer*, ni *escribir*, ni *narrar*. Es cierto que Rombach sostiene que la lista está abierta, que los seres humanos se dotan de diferentes «fenómenos básicos» en su existencia, pero *leer* no aparece de forma explícita. ¿Acaso no es también un fenómeno básico? ¿Acaso no es un fenómeno incomparable a cualquier otro, distinto a cualquier otro, y además *estructurante* de la condición humana? Porque es posible que leer sea de los pocos fenómenos que uno no vive por necesidad biológica, y que, al mismo tiempo, una vez ha comenzado, si ha comenzado en serio, si ha convertido la lectura sin saber por qué en una forma de vida, no puede dejar de hacer por necesidad biológica. Quiero decir que leer no solo activa el cerebro, o la mente, sino todo el cuerpo, y en especial la *piel*. Si uno no ha sentido la lectura *epidérmicamente*, no ha leído. Sentir la lectura en la piel no es leer en la superficie, superficialmente, sino todo lo contrario, es hacerlo en las entrañas, porque en la lectura, la piel es lo más hondo.

Desde el punto de vista de una filosofía de la lectura, de una filosofía que entiende que leer es un forma de vida, la lectura pertenece al ámbito de los «fenómenos básicos». Para comprender mejor en qué consiste este tipo

de «fenómenos», y, en concreto, el de la lectura, es necesario pensar acerca de la «situación». Karl Jaspers se ocupó de este tema en su «filosofía de la existencia», y le sirvió para reflexionar sobre lo que llamó «situaciones límite».[8] Rombach avanza por otros derroteros. Todo «lo que es» es en situación, en *una* situación, y la situación no corresponde al mundo, es más primaria, «porque siempre experimentamos el mundo solo en situaciones.[9] Solo hay experiencias de mundo en situaciones. Lo que pensamos en cierto momento, pero también lo que escribimos y lo que leemos, lo leemos *en* una situación y no solamente *desde* una situación. No existe la situación en general, porque cada situación es una, es la mía, y es distinta. El yo humano es situacional, por eso un yo nunca es el mismo yo. El yo no solamente cambia, también se transforma. Ya señalamos que las transformaciones, a diferencia de los cambios, son imprevisibles, son implanificables, y eso es lo que le sucede al lector. Si es verdad que no puedo concebirme a mí mismo si no es en una situación, tampoco puedo imaginarme leyendo si no es en una situación. No puedo alcanzarme a mí mismo como lector al margen de una situación concreta, pero la situación no es equivalente al espacio, aunque el espacio sea decisivo en ella. La situación cambia aunque el espacio sea el mismo. La situación es corpórea.

Siempre leo en la misma habitación, en el mismo sofá, en la misma cama. Cada año imparto mis clases en el aula 31 de mi facultad, en el mismo *lugar* pero nunca estoy en la misma *situación*. Mi despacho es *espacialmente* el mismo, pero *situacionalmente* es distinto. La situación da, me da, me ofrece. Es ella la que me da un sentido ahora y aquí, y también se lo da a la lectura, y solo en una situación la lectura tiene un (sin)sentido, *ése*, no otro. Al dejar de ser en una situación y al ser en otra, necesariamente el (sin)sentido de la lectura cambia. Estoy leyendo el mismo libro, pero ni yo ni el libro somos ya los mismos. El (sin) sentido de la lectura, precisamente porque es situacional, es imprevisible. Es una experiencia compartida por cualquier lector, por cualquier maestro o profesor que haya leído en sus clases. Ese texto que en mi despacho resonaba con una música que me ofrecía un (sin)sentido, ahora, en otra situación, cambia. Porque ahora, en el aula, por ejemplo, mis estudiantes están delante de mí, mirándome fijamente, observando cómo tomo el libro con mis manos,

cómo ando entre ellos, entre sus mesas, cómo miro el texto y también cómo levanto mi mirada y les observo, cómo mis pausas y mis silencios de lector cobran una entonación que posiblemente antes, en mi despacho, en la soledad de mi despacho, no tenían. Mis estudiantes *miran* mi escritura. Apunto el nombre del autor en la pizarra, el título de la obra, y les invito a tomar el libro al terminar mi lectura, porque la experiencia de la situación lectora es radicalmente corpórea. No se lee con la voz, no se escucha con los oídos, sino con el cuerpo. Comprender el fenómeno básico de la situación implica necesariamente vivir la experiencia de la vida como corporeidad.

La situación no es lo que me rodea, la dimensión mundana o espacial en la que me hallo. No comprenderemos bien en qué consiste una situación si seguimos pensando en términos de lugar o de espacio, como si la situación fuese la extensión o una especie de plano. Se trata de algo bien distinto. Lo característico de una situación es la «afectación». Ésta es la idea fundamental de cualquier fenómeno básico: la situación «me afecta».[10] En la medida en que somos estructuralmente finitos, contingentes y vulnerables, y no podemos dejar de serlo, somos «seres afectados». Vivir es «ser afectado». En términos generales, la filosofía, especialmente la filosofía moderna, ha puesto el acento en la autonomía, en la acción, en la decisión, en la libertad. Ha ido de mí mismo a lo otro, de dentro afuera, y, en todo caso, el otro ha servido como reconocimiento del yo. Ha habido un «uso» del otro en función del yo. Pero lo que aquí se está planteando es otra cosa. Es otra manera de decir que somos más lo que nos sucede que no lo que hacemos o planificamos. Y la lectura no es (solo ni principalmente) una acción sino una afectación. Si no tenemos en cuenta la importancia antropológica de la afectación no comprenderemos tampoco el sentido de la lectura, y de la condición humana como condición lectora.

No leo como hago la comida, pinto la pared de mi habitación, o clavo un cuadro en la pared. Leer es «ser afectado» por algo o alguien exterior a mí que me demanda una respuesta. ¿Quizá el silencio? Tal vez, porque el silencio también es una respuesta, es una de las respuestas más importantes que puede dar un ser humano. Pero es necesario insistir en una pregunta, porque si la afectación es una característica de *toda* situación, la afectación

que se da en la lectura ¿qué tiene de particular? ¿Qué tiene de novedosa o de distinta? ¿Qué diferencia hay entre la afectación lectora y otros tipos de afectación de otras situaciones de la vida cotidiana? El libro de Rombach nos ayuda a encontrar una respuesta, aunque él no se refiere a la lectura sino al «sentir». El sentir que se da en la situación lectora es, de una forma u otra, tarde o temprano, un «estupor», un «asombro». He aquí un paso adelante en nuestra reflexión, porque ciertamente en otras situaciones, como señala Rombach, también surge un estupor, pero no son comparables a la lectura. Vamos a pensar a continuación algunas de las características estructurales del «estupor» que se da en la lectura como fenómeno básico. No son características esenciales, claro está, sino estructurales, esto es, no tienen más contenido que lo que le sucederá al lector en cada caso, en la singularidad de su situación.

En primer lugar, consideremos la palabra *escrita*. No se trata de una imagen o una persona, no es un cuerpo parecido al mío, una especie de álter ego. No se trata de nada de eso, sino de un libro y de unos textos en los que hay palabras, oraciones, metáforas, conceptos, pero también, y esto es decisivo, «espacios vacíos», silencios, unos textos en los que el autor es una ausencia, aunque tal vez, en algunos casos, pueda hacerse presente, por ejemplo en una presentación, en una feria, en una librería, en una lectura pública. Pero aun así, el autor sigue siendo de algún modo una ausencia, porque no leo a un autor, a un escritor, a un filósofo, leo un libro, un texto escrito, y esos textos ya no son propiedad del autor, van más allá de él, de su biografía, de su sentido. El autor no es el propietario de lo que ha escrito. El asombro que irrumpe en la situación lectora escapa a las competencias, pone en jaque toda la estructura competencial de los sistemas educativos, porque depende de «esa» situación, y no de otra, porque es un estupor que ha surgido en «ese» instante debido a multitud de circunstancias que ningún programa podrá controlar ni definir, ni programar. En la situación lectora, el estupor es algo que está presente y no puede establecerse por adelantado.

En segundo lugar, se trata de un asombro que puedo recordar, que puedo intentar revivir, un asombro sobre el que puedo volver, es un estupor de *relectura*. Se trata de uno de los aspectos básicos del fenómeno de la situación lectora: volver sobre los propios pasos, volver atrás, volver al

texto, volver a abrir el libro y volver a leer. Pero eso no significa que el estupor pueda reproducirse. Se relee el libro, pero no se vuelve a sentir el mismo asombro, sería absurdo pensarlo, tal vez lo que se produzca sea todo lo contrario, decepción. ¿Merece la pena leer un libro que uno sabe que nunca releerá? Puede decirse que eso no se sabe nunca, que en la lectura nunca se sabe, o se sabe más bien poco. Además lo que sucede con un libro, con «este» libro, no sucede con otro, porque cada lectura, y cada situación lectora «del mismo» libro, es una situación y una lectura distinta. En otras situaciones de la vida cotidiana hay analogías, pero en el caso de la lectura no; no hay ninguna analogía. La lectura abre un tiempo de «diferencia radical». Ninguna lectura es análoga a otra, aunque sea del mismo texto. A veces indiferencia, a veces sorpresa, a veces silencio, las situaciones lectoras se asemejan, en este sentido, a las situaciones eróticas. Una situación erótica es aquella en la que se abre un campo de ambigüedad entre el placer y el dolor, entre el amor y el odio. El erotismo no puede vivir si no es entre las sombras. De hecho el erotismo es eso, sombras, juegos de sombras. Hay un erotismo de la lectura, y volver a leer el mismo texto, *repetir la lectura* no tiene nada que ver con *reiterar*. Releer no es reiterar, no es volver a leer lo mismo, porque siempre se lee lo otro, lo distinto, aunque la escritura del texto sea la misma, porque lo que seguro que cambiará es la situación, y si eso sucede, entonces el lector se transforma y en consecuencia también la lectura.

En tercer lugar, en la situación surge un estupor que provoca *resonancia*. La lectura no termina cuando finaliza, porque «finalizar» no es «terminar». Finalizamos un libro, lo cerramos, lo dejamos en la biblioteca, lo devolvemos a su propietario, si es que alguien nos lo dejó, pero todo eso no tiene nada que ver con terminar. De hecho, es todo lo contrario. La lectura sigue, quizá incluso podría decirse que, en cierto sentido, entonces da comienzo. Porque aunque la lectura «empezó» al abrirse el libro, «comenzó» cuando terminó de leerse. Cierro el libro, lo dejo encima de la mesa, en la estantería de mi biblioteca, salgo a la calle, voy a dar una clase o me acerco al mercado a comprar la comida. Si tengo tiempo libre, paseo por las calles, hablo con los vecinos o con algunos amigos, pero la lectura sigue ahí, lo leído «resuena», al modo de un eco, en otras situaciones de la

vida cotidiana. La situación lectora, en la medida en que es una situación «resonante», se inmiscuye en otras situaciones, a veces de forma implícita, a veces de forma explícita. La lectura, como el *eros*, es intrusa, se mete donde no la llaman.[11] A veces algo así provoca un enorme malestar. Uno desearía olvidarse de esa escritura que le persigue día y noche, de esa frase que no puede quitarse de la cabeza, de esos personajes que ya forman parte de su vida, pero no resulta fácil. La lectura se introduce en el cuerpo del lector sin haber sido admitida de antemano, porque aunque uno sepa «qué» va a leer —una novela, un libro de poesía, un ensayo—, uno no sabe «lo que» va a leer. La lectura es una perturbación de la intimidad. Leer es estar dispuesto a experimentar esta intrusión, que no se sabe cómo será, cuándo empezará y, lo que es peor, cuándo va a terminar, porque su resonancia puede ser infinita. Una vez abierto el libro, el intruso está ahí, dispuesto a ocupar mi vida y a inquietar mi cotidianidad —lo que había dado por supuesto, lo que no había problematizado—, quizá a serenar también momentos de angustia. ¿Quién puede prever una resonancia?

En cuarto lugar, el estupor que provoca la situación lectora supone una *ruptura de la relación sujeto-objeto*. El mecánico y el automóvil, como el albañil y la casa, como el cocinero y la cocina o el suculento manjar que está elaborando..., no son comparables a la relación entre el lector y su libro, entre el lector y el texto que está leyendo, porque en este caso, la situación lectora no puede comprenderse como una relación entre un sujeto (lector) y un objeto (el libro), el lector no está «frente» al libro sino «dentro» de él. No solamente el libro está en mí, lo llevo conmigo, estoy en él, vivo en él, me convierto en él: sufro en él, me emociono, estallo en carcajadas, me angustio. Una vez iniciada la lectura, a veces de forma inmediata, a veces con el tiempo, a medida que se avanza, el lector deja de estar frente a lo que lee para formar parte de la escritura, el lector se convierte también en escritura.

En quinto lugar, es un estupor de *resistencia*. El lector lee, y al leer interpreta y, en cierto modo, como dice Proust en un conocido fragmento de *El tiempo recobrado*, es un lector de sí mismo, porque «la obra del escritor es un simple instrumento óptico que ofrece al lector para permitirle discernir lo que sin ese libro tal vez no habría visto *en sí mismo*».[12] Pero

uno tampoco puede hacer lo que quiera con el texto, lo que le venga en gana, porque no es su dueño y señor. No puede traicionarlo.[13] Lo que dice el libro es infinito, y depende de la lectura, pero hay algo que el texto «no dice», que no «puede» decir. Siempre es peligroso hacerle decir a un libro «lo que no puede decir». El texto ofrece una resistencia, o, en otras palabras, se resiste a la interpretación. El estupor que provoca la resistencia surge más en la relectura que en la lectura inicial. Al leer por primera vez, el lector se siente libre, como si nada ni nadie pudiera decirle cómo debe leer. Y ciertamente es así, nada ni nadie puede decírselo, *salvo el texto mismo*. Pero en la lectura inicial el texto suele estar en silencio, como dormido. El lector campa a sus anchas. Ha leído, *se* ha leído, cierra el libro, y parece quedarse tranquilo y satisfecho. Pero la situación lectora no ha terminado, nunca termina del todo. Algún día el lector volverá a tomar el libro que ya había leído y es en este momento cuando surge el estupor de la resistencia. El libro habla, y susurra al oído: «No me has leído bien», «no digo lo que pretendías hacerme decir», «me has falseado», «me has traicionado». Como decía antes, si no hay resistencia, la lectura es una traición. No se puede decir qué dice el texto de una vez por todas, pero sí se puede saber —o debería saberse y andarse con cuidado— qué es lo que *no* dice. La resistencia es una resistencia *negativa*, es un «no». La lectura no puede convertirse en un simple pretexto para poder legitimar todo lo que uno quiera.

En sexto lugar, es un estupor de *apertura*. Leer es abrirse al texto, es poner en juego, en tela de juicio, los presupuestos previos. La escritura lleva consigo presencia, pero también ausencia, especialmente ausencia.[14] En su libro *Elogio de la caricia*, el filósofo y rabino Marc-Alain Ouaknin señala que el pueblo judío no es el pueblo del libro sino el de la «interpretación» del libro. Y la lectura, que es la actividad esencial del judío, es un gesto filosófico y político, porque la lectura no es una especie de referéndum «en el que el lector solo puede escoger entre el sí y el no, entre la aceptación y el rechazo», sino un gesto político, puesto que «la libertad de la interpretación es también la libertad de existir».[15] No hay que entender la verdad de una lectura como la verdad de un texto, porque aquí la verdad no es la «adecuación a algunas presignificaciones ya existentes, sino que reside

en la *apertura a...»*.[16] En efecto, la verdad de la lectura es la apertura a nuevas significaciones. Esto no significa otra cosa que, en la lectura, el texto parece «respirar». Dicho más claramente, un texto que no esté abierto a nuevas y distintas posibilidades está muerto, porque leer es crear, no repetir, o, mejor dicho, repetir creando, recreando. Leer es recrear. Al leer, el lector abre el texto a nuevas posibilidades de sentido que no estaban previstas, ni por el autor, ni por los críticos, ni por el mismo lector. Porque es él, el lector, quien se queda pasmado al descubrir la apertura del texto ante la pluralidad infinita de sentidos.

Desde una perspectiva antropológica, podría decirse que el ser humano siempre ha sido *homo narrans*, pero a partir de cierto momento se convierte en *homo legens* y no puede dejar de serlo. Esta transformación, que ya consideramos en la primera parte de este libro, opera como mínimo desde el momento en que irrumpe el «espíritu bíblico». Hay que advertir, no obstante, que éste no es solo un espíritu propio del judaísmo, sino de toda una «biblioteca» construida sobre sus fundamentos. Sin dejar de ser «entesque-cuentan-historias», porque algo así es estructural a sus vidas, los humanos son «seres-lectores-de-libros». La lectura es una «variante» de la narración, pero no una simple variante, porque mientras que la transmisión del relato supone una presencia de un álter ego que me narre, o al que yo pueda narrar, en el caso que nos ocupa la situación lectora tiene lugar «a solas», entre el libro y yo, aunque evidentemente puedan incorporarse otros cuerpos que escuchan, porque siempre puedo leer en voz alta a otros.

Un ser finito es estructuralmente un ser lector porque no puede vivir al margen de *prejuicios*, y, entre ellos, se hallan los relatos y los libros que ha heredado y que configuran su biblioteca. La «forma» —no el «fondo»— que tiene un ser finito es una «forma lectora» que se configura infinitamente en situaciones en las que el texto irrumpe en la vida cotidiana y la transforma. Los vestigios del pasado entre los que se encuentra la biblioteca que, físicamente o no, hemos heredado, no pueden ser barridos, no pueden olvidarse; al menos no pueden olvidarse del todo. No todo puede esperarse del futuro.[17] Ni todo está por hacer, ni todo es posible. Esos prejuicios son pilares fundamentales de toda historia. Es verdad que podrían no ser, que podrían ser otros, pero *son*, y no es tan sencillo desembarazarse

de ellos. Es más, probablemente muchas veces es imposible. Los relatos forman parte de este acervo de prejuicios que configuran la educación sentimental de todo ser humano. Un ser finito no tiene más remedio que construir su futuro sobre ellos, y no únicamente sobre los que nos han sido transmitidos de viva voz, sino sobre los que hemos leído en voz baja. Esos que están escritos.[18]

De la *narración* a la *escritura* y a la *lectura*. En ellas habita el pensamiento. No hay pensamiento sin lenguaje, pero no todo lenguaje da que pensar, no todo lenguaje activa el pensamiento. Signos, símbolos, gestos... Pensar con libros, pensar en el interior de los libros, pensar provocado por los libros. Pensar «bibliotecariamente». Un pensar adúltero que no soporta la fidelidad a un autor, a unas ideas, a unas obras. Un pensar que duda de sí, que se transforma, que organiza los materiales, que los desconstruye. Pensar que no hay pensamiento sin lectura, no solo sin lenguaje, no solo sin relato, sino sin lectura de un libro, de algo que está fuera de mí y en mí, de algo que me llevo en la cartera, pero que puedo olvidar en cualquier lugar y de lo que solo recordaré fragmentos.

¿El proceso es irreversible? Olvidemos las grandes preguntas, los interrogantes solemnes. El hablante, el narrador y el lector tienen algo en común, a saber que, debido a su finitud estructural, carecen de acceso directo al conocimiento del mundo, de la vida, de los otros y de sí mismo. La misma noción de «acceso directo» es absurda en el caso de los seres finitos. Finitud y lectura andan de la mano. Y en eso consiste la vida. Y en eso consiste pensar: ser «desde». Se piensa «en» y «desde». Se piensa contaminado, porque no hay pensamiento puro, no hay razón pura, no hay espíritu puro. Se piensa en un cuerpo, y en todo cuerpo hay marcas, tatuajes, heridas, restos de historias, acontecimientos. Pensar es habitar en una trama de interpretaciones. Herederos de una gramática, recibimos un regalo que para muchos ha sido envenenado: una biblioteca, una biblioteca de día y de noche, a veces inconsciente, en ocasiones implícita, pero siempre incierta, pero siempre impura.

El humano es un ser finito, heredero de relatos que le permiten conocer el mundo. Pero eso no es todo, porque a los seres finitos no les basta con *conocer*, también necesitan *saber*, aunque todo saber sea inquietante. En el fragmento 355 de *La gaya ciencia,* Nietzsche reflexiona sobre una frase que oyó decir a alguien en la calle: «Me ha conocido». Entonces surgió la pregunta: «¿Qué entiende propiamente el pueblo por conocimiento? ¿Qué es lo que quiere, cuando quiere el *conocimiento?».* Y la respuesta está clara, que algo extraño pueda reducirse a algo conocido, a algo clasificable, ordenable, dominable, a algo que ya no nos sorprenda.[19] El conocimiento no soporta la extrañeza. Para él, lo extraño es hostil. Tiene que ser convertido en algo propio. De eso se ocupa la ciencia, el conocimiento científico. Pero también hay otras formas de conocimiento que han intentado reducir la extrañeza, el temor que supone no poder controlar lo que escapa a nuestros órdenes gramaticales: la religión, la moral, el derecho. Pero la vida no puede ser objeto de conocimiento y seguir como si nada hubiera pasado. El conocimiento no conoce la vida, solo el mundo, la naturaleza, quizá la cultura, pero no la «vida». La vida no puede ser capturada por la gramática porque no es categorial. Para aprender a vivir se precisa una sabiduría, porque cada situación es única e irrepetible, cada situación es incomparable.[20]

La biblioteca a través de la que conocemos el mundo también nos proporciona un modo de ver que rompe con el «suelo» en el que hemos sido educados. A los seres finitos no les basta con conocer el mundo, también precisan saber de la vida, y, a diferencia de conocer, saber es andar a la búsqueda de sentido. Los seres finitos necesitan *márgenes de sentido*. El sentido nunca está en el centro de la plaza humana, sino en sus márgenes, porque vive en la fragilidad y en la ambivalencia, es un saber que habita en las sombras de la caverna, en los claroscuros. Esos márgenes no proporcionan sentidos absolutos, sino situacionales y problemáticos. Un sentido marginal, un sentido en los márgenes, es un (sin)sentido. No hay plenitud, no hay paraíso, no hay utopía, no hay última palabra. El sentido vive en los márgenes, es un sentido frágil, es un (sin)sentido.

¿Solo un dios podrá salvarnos? Ésta, al parecer, era la idea de Heidegger, pero lo que una sabiduría de lo incierto sostiene es totalmente contrario a su pensamiento. Desde una filosofía de la lectura, *Dios*, con mayúsculas, no nos salva, al contrario, nos condena. Ningún dios, ningún texto sagrado puede salvarnos, pero sí condenarnos. Contra los absolutos, contra cualquier tipo de absoluto. Ésta es una de las frases que resume la filosofía de los amantes de la lectura. El azar es irreversible. El fenómeno básico de la lectura es netamente temporal. No hay ni origen ni final, y todo lo que es ha llegado a ser y puede ser de otro modo. Todo lo que es tiene una historia, una genealogía. ¿Estamos preparados para asumir esta filosofía? ¿Quizá ha llegado demasiado pronto? Situarse en el fenómeno básico de la lectura es saber también que en todo presente hay pasado, y que todo deseo de futuro no podrá nunca liberarse de ese pasado. Pero no hay que olvidar que hay un pasado que mata. También un pasado que puede salvarnos, es verdad, pero hay un pasado que mata. El *porvenir* necesita *provenir,* pero el provenir puede ser infernal.[21]

4
La biblioteca de Buchenwald

> Amor y fe tendría que haber, pues, de lo contrario ¿por qué combaten los hombres? ¿Por qué, si no, vale la pena morir?
>
> WILLIAM FAULKNER, *¡Absalón! ¡Absalón!*

Abrir el libro, estar invitado a la lectura, acogerlo y, al mismo tiempo, sentir que uno es también acogido por él. Copiar el texto, con delicadeza, en uno o varios cuadernos, y demorarse en la escritura, en cada letra, en cada frase. Detenerse, mirar al vacío aparente, y seguir copiando, procurando ser fiel a sus palabras. Al copiarlo a mano notar cómo el texto se encarna. Es como si uno ya no lo tuviera enfrente. Leer es convertir la escritura en parte del propio cuerpo. A partir de este momento el texto es mío, aunque siga siendo *otro*, porque no lo poseo, simplemente lo acojo. Después quizá también él lo hará conmigo. O quizá no, eso nunca se sabe, en la lectura no se sabe nunca. Voy a escribir algunas frases del libro que estoy leyendo, y, al hacerlo, tendré presente el instrumento de escritura, el color de la tinta, el grosor del papel. Escribiré el texto para mí, para que sea mío, aunque sé que siempre será otro, que nunca podré poseerlo del todo, que se escapa, que, a veces, parece tener vida propia. Que quizá la tenga. Escribiré en el cuaderno que me acompañará en mis paseos. Un cuaderno en el que volveré, más adelante, a reescribir el mismo texto cuando lo haya olvidado, cuando ya esté tan corporeizado que ya no lo note. Lo reescribiré con anotaciones al margen, en forma de breves apuntes de circunstancias, nacidos en una tarde calurosa de verano. Abro el libro que ahora tengo en mis manos y, al azar, leo este fragmento de *La insoportable levedad del ser*, de Milan Kundera:

> Aquel que quiere permanentemente «llegar más alto» tiene que contar con que algún día le invadirá el vértigo. ¿Qué es el vértigo? ¿El miedo a la caída? Pero ¿por qué también tenemos vértigo en un mirador provisto de una valla segura? El vértigo es algo diferente del miedo a la

> caída. El vértigo significa que la profundidad que se abre ante nosotros nos atrae, nos seduce, despierta en nosotros el deseo de caer, del cual nos defendemos espantados.[1]

La relectura de los textos venerables es la apertura a un abismo de sentido, a unos márgenes de sentido totalmente rotos, porque ya nada, ni siquiera el libro, nos sirve para hacer frente al absurdo. Vivir en el vértigo y al borde del abismo. ¿Es eso posible? La lectura no nos sirve para salvarnos, porque ya no hay salvación, porque ninguna lectura nos conducirá al paraíso. «El estudio de la literatura, por mucho que alguien la dirija, no salvará a nadie, no más de lo que mejorará a la sociedad. Shakespeare no nos hará mejores, tampoco peores, pero puede que nos enseñe a oírnos cuando hablamos con nosotros mismos», escribe Harold Bloom en *El canon occidental*.[2] Hay lecturas que nos sitúan frente al horror del infierno, y algunas, además, también nos trasladan a él, nos introducen en él. A partir de este momento uno se da cuenta de que, a diferencia del paraíso, el infierno no es una idea metafísica sino una experiencia histórica.

A lo largo de los años, he releído una y otra vez los libros de Primo Levi, de Elie Wiesel, de Imre Kertész, y de Jorge Semprún, entre muchos otros. El horror del recuerdo, el humo del crematorio, la escritura desgarrada, el viaje interminable en los trenes de ganado, la muerte concentracionaria. ¿Por qué regresar a las memorias de los supervivientes? ¿Por qué volver al campo de concentración si ya hemos salido de él? En el fondo, ya lo hemos dicho una y otra vez, uno no sabe nunca por qué lee, ni tampoco qué anda buscando en esos relatos, porque no *busca* absolutamente nada, porque nada se busca en la lectura. En el caso de las memorias de los «salvados», buscar sería obsceno, sería algo intolerable e insoportable. Uno descubre sin querer, descubre que una vez ha entrado en la escritura del campo ya no es posible salir de ella, ya no es posible abandonarla. Siempre va a resonar en mi cuerpo la voz de los ausentes, de los hundidos, siempre van a surgir imágenes nacidas de esos libros que una vez imaginé y que no puedo olvidar. No puedo subir a un tren sin recordar esos largos viajes, no puedo ver una chimenea sin pensar en el humo del crematorio.

Los salvados, cuerpos esqueléticos convertidos en despojos, privados de toda humanidad. Algunos regresarán a casa, pero no se piense que se puede hacer borrón y cuenta nueva, porque no es tan sencillo, porque no se sale del campo, porque se sigue soñando, y en los sueños se oyen las órdenes de los *kapos* y se huele la carne quemada. El texto atrapa al lector. Sin levantar la mirada, hundido en las páginas del libro, no puede dejar de leer los testimonios de los supervivientes, de esos que dan cuenta de los que ya no están, porque todo testimonio lo es de una ausencia, de una pérdida. No puedo olvidar el final de *La tregua*; y recuerdo ese sueño que no deja descansar a Primo Levi, en el que resuena esa palabra extranjera, polaca, que le despierta cada noche, y que me despierta a mí también cuando lo leo, no puedo olvidarlo, porque esa palabra no está solamente en el sueño de Levi sino en mis propios sueños, porque esa palabra le devuelve y, de algún modo, me devuelve al campo, al *Lager*, aunque nunca estuve allí.[3] No sé si tiene razón Harold Bloom. Seguro que la lectura no nos hará mejores, pero ¿peores? Quizá tampoco; no lo sé, no lo sabré nunca, «en el silencio no se sabe»,[4] pero hay que seguir, hay que seguir leyendo hasta que el insomnio desaparezca, aunque sé que con esos relatos eso jamás va a suceder. Pero leer hará que deje de tener rostro, como le sucede al joven Jorge, estudiante de filosofía, que durante dos años no tuvo rostro, porque «no hay espejos en Buchenwald».[5]

Nunca hemos tenido acceso al Paraíso, y tal vez eso sea una buena noticia, pero con la condición de que los fanáticos y los totalitarios también lo admitan. Sin embargo, tenemos memoria del infierno, tenemos el recuerdo de las fábricas de la muerte, ese recuerdo que surge al modo de insomnio del que es imposible evadirse. No leer en busca de algo, al contrario, leer sin objetivo, sin plan, sin proyecto. No sé si eso es posible, aunque sería deseable. ¿Entonces? Encontrarse ya en la lectura, en su vértigo, sin poder salir de él, sin poder desembarazarse de él, y al descender al crematorio, a la cámara de gas, a las salas de tortura, a los barracones..., recordar. No se trata de convertir la memoria en imperativo ético, porque no hay imperativos en ética. Se trata de otra cosa, se trata de paliar el vértigo del sinsentido con la presencia de un pasado infernal que no ha desaparecido del todo, o quizá no ha desaparecido en absoluto.

Entonces surge un interrogante, una pregunta que no puedo eludir: ese vértigo ¿está en el autor o en el lector? ¿Está en el libro, está en mí? No sabemos qué quiso decir el testimonio, lo que sabemos es lo que nos dice a nosotros. Nos dice un «vacío de sentido». En todo testimonio hay una ausencia. Siempre se da testimonio de un vacío. ¿Cómo explicar lo que sucedió, cómo explicar lo que sigue sucediendo? Dostoievski lo mostró en todo su dramatismo en las *Memorias de la casa muerta*. Quizá lo que haya que pensar no es cómo es posible el mal, sino todo lo contrario; la cuestión es explicar el bien. ¿Cómo es posible que un animal cruel y despiadado como el humano, capaz de echar mujeres, niños y ancianos a unos hornos crematorios, sea también capaz de compasión? Schopenhauer decía que la compasión era un milagro, y tenía razón. Inexplicable, *sin porqué*, como la rosa de Angelus Silesius, que florece sin razón, porque simplemente florece.

El libro que *supuestamente* se ha escrito para dar sentido a la vida se ha convertido en un texto de autoayuda, y llena las estanterías de los supermercados. Ya no es un libro, sino un manual. Porque el libro transmite incertidumbre, el sentido de un sinsentido; es un acompañar en el vacío, es un andar en solitario que en ningún caso puede recuperar o rehacer la esfera cósmica que hace tiempo saltó por los aires. La lectura acompaña en las noches de tormenta, pero no sirve para alejar la borrasca. Todo lo contrario. La lectura no protege, ya no da normas de decencia, ni sirve de guía. Quizá sea lo mejor, lo más adecuado. Estamos más tranquilos. Pero ¿qué sentido tiene seguir leyendo los relatos del horror en un universo en el que la rapidez, la sobreaceleración del teclado del ordenador o del teléfono móvil se ha impuesto al modo idolátrico? Quizá no se trate de predicar, sino de descubrir, de contagiar. ¿Agarrarse al libro, tenerlo en la mesilla de noche para que te sumerja en el insomnio? Establecer una relación ética con el libro. Después hablaré de esto, lo dejo para más adelante, para el final. Lo que sé, o creo saber, es que las memorias de Primo Levi, de Jean Améry o de Jorge Semprún expresan la alteridad ausente; hablan de ellos, es verdad, pero también de los que no volvieron, de los que se convirtieron en ceniza de crematorio. No hay diálogo ni con los «hundidos» ni con los «salvados», porque sus libros no son algo que está ahí, sino la huella de un vacío, porque nada queda de ellos, solo su recuerdo. ¿Puedo encontrar respuestas

sobre la condición humana en su testimonio? Es posible, pero ¿hasta qué punto no serán mis respuestas, respuestas inventadas por mí mismo? Quizá debería abandonar la lectura de los grandes textos filosóficos y leer solo a los supervivientes, porque para saber qué somos, en qué consiste «ser humano», hay que atreverse a bajar al infierno, a ese lugar en el que ya no hay esperanza.

La ética es lo único que nos queda en un universo inhóspito. La ética es la relación compasiva con el otro, pero esta relación no puede eliminar el vértigo de la falta de sentido, del nihilismo. Hay instantes en mi vida cotidiana que recuerdo esos relatos, ese «largo viaje» de Semprún,[6] la llegada al campo de Primo Levi o el momento en que el jovencísimo Elie Wiesel es obligado a separarse de su madre y su hermana. Una vez se han leído los testimonios del horror, uno no puede dejar de imaginarse esos cuerpos amontonados en los vagones de ganado, durante días y noches, sin comida, sin agua, defecando en un barril, muertos de frío en invierno, con un calor sofocante en verano. Y la lectura de esos relatos me recuerda hoy que el horror todavía está en el mundo, que el infierno no es solo el que describe Dante en su *Comedia*, sino el de la sombra del crematorio, el de la «negra leche del alba que bebemos de noche», al amanecer, al caer la tarde, me recuerda que «algo sigue su curso», como se encarga de decirle una y otra vez al viejo Hamm su criado Clov en *Fin de partida* de Samuel Beckett.[7]

Hay que inventarse un sentido a cada momento, que siempre será un sentido en minúsculas y frágil. Pero ¿qué sentido se puede inventar mirando de frente la puerta de las falsas duchas? La fragilidad del sentido, el sentido incierto, un sentido que está al borde del abismo. La lectura es obertura de fragilidad, es vértigo. Una lectura no vertiginosa está sospechosamente cercana a la idolatría. El corazón se acelera y la piel suda intensamente. Vuelvo una y otra vez a un pensamiento obsesivo, no hay forma de olvidarlo: la lectura de los relatos del horror es la experiencia del infierno. Y recuerdo las palabras de Primo Levi, recuerdo esa primera escena al llegar al campo, recuerdo su escritura. Hoy en día el infierno es una sala grande y vacía, y un grifo del que gotea agua, y un montón de gente que lleva cuatro días sin beber, y que se mueren de sed, y un letrero, escrito en

alemán, en el que puede leerse: «WASSERTRINKEN VERBOTEN» (Prohibido beber agua).[8] Y, por supuesto, también cambia la forma de leer. Uno lee esos relatos sin levantar la vista, no los contempla a distancia, sino desde dentro, está en ellos, en el libro, o quizá es el libro el que me llena, me inunda, me posee. Corta la respiración, a veces sucede lo contrario, se respira de otro modo y oigo el latido de mi propio corazón. Vivo estas detenciones, esos viajes, esas torturas, esas selecciones, ese olor, porque los relatos del «horror concentracionario» huelen a carne quemada.

La filosofía se ha preguntado por el «ser» y la «nada». En *¿Qué es metafísica?* Heidegger muestra que la angustia es el temple de ánimo que nos sitúa frente a la nada. Con la publicación de los *Cuadernos negros* estos escritos heideggerianos huelen a podrido. No me interesa, el ser y su destino, la nada o la angustia, sino el vacío. Uno abre una habitación en busca de algo o de alguien y, de pronto, un espacio vacío. Donde se suponía que había algo, el vacío. Así lo sentí en el momento en que crucé la puerta del campo de Dachau, mientras a mi lado los turistas se hacían fotos sonrientes. Algunos incluso las repetían delante del crematorio. Siento náuseas al recordarlo. Como de un pozo insondable, la experiencia del vacío sitúa al lector frente a una cuestión antropológica fundamental: la pérdida. No solamente la ausencia, sino la pérdida. Alguien estaba allí, y ya no está, y se ha ido para siempre. Como Hurbinek, el niño que no tenía nombre y que jamás había visto un árbol, que murió libre pero no redimido, del que da testimonio Primo Levi en un conmovedor pasaje al inicio de *La tregua*.[9]

Jorge Semprún fue detenido en Francia, en una trampa urdida por la Gestapo contra miembros de la Resistencia, el 8 de octubre de 1943.[10] Los días y las semanas siguientes fueron terribles. Detención, tortura, confesión. Los torturadores no son sádicos ni fanáticos, al contrario, practican su técnica «con profesionalidad». Estando en la celda su padre intentó visitarle. Según parece no fue posible, pero le permitieron que le dejara un abrigo y unos libros: *El ser y la nada* de Sartre y un tratado de psicología de la Gestalt de Kurt Koffka.[11] Me interesa subrayar esto, porque cualquier lector de Semprún sabe que la memoria y los libros son una constante en su obra. La memoria no solamente en el sentido habitual de la palabra, en el

sentido de alguien que habla y escribe sobre sus recuerdos, sino en el de que muestra a través de su escritura el movimiento de la memoria, una facultad humana que se mueve en el tiempo, hacia atrás, hacia delante, una facultad que viene y va en el fluir del tiempo. La obra literaria y filosófica de Semprún muestra la formación de la memoria, es decir, cómo el yo se da forma a sí mismo en la tensión entre el recuerdo y el olvido, porque la memoria avanza a trompicones. Y también sabe el lector que la obra de Semprún es un incesante diálogo con los libros. Sus libros de memorias están construidos a partir de otros libros con los que mantiene conversaciones, incluso dentro del campo de Buchenwald. Allí no se permite la entrada de ningún objeto, aunque en Buchenwald, como él señala y habrá que recordarlo, había una biblioteca. Porque es en esta biblioteca donde el joven estudiante de filosofía leyó *Sobre la esencia de la libertad humana*, de Schelling, y *Absalón, Absalón*, de Faulkner, en alemán, así como la *Lógica* y la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel.

La obra de Jorge Semprún es un viaje al horror, un descenso a los infiernos de los campos de la muerte. En este viaje acompañamos a su autor por bibliotecas y librerías, y especialmente por esa biblioteca que se encontraba en el campo de concentración de Buchenwald, ese campo en el que se hallaba también el roble de Goethe, ese campo que «estaba circundado por la masa oscura y altiva de un suntuoso bosque de hayas» (eso significa en alemán *Buchenwald)*, un bosque en el que «jamás se oía el canto de los pájaros», porque «tal vez no soportaban los pájaros el olor a carne quemada que vomitaban sobre el paisaje las densas humaredas del crematorio».[12]

Lo peor del campo no era el hambre, sino el frío, el cansancio y el anonimato. Esa sensación de estar solo en medio de una multitud de gente, rodeado de otros cuerpos que impiden tener un mínimo de privacidad en las letrinas. Semprún entra en Buchenwald el 29 de enero de 1944. Llegó de noche. Le afeitaron todo el cuerpo, le desinfectaron, le dieron unas ropas y unos viejos zapatos de madera, y finalmente fue fichado por un prisionero alemán que no lo registró como estudiante, sino como «estucador». Tuvo suerte, su trabajo podía ser útil en el campo. Tenía veintidós años. Buchenwald era un campo de reeducación, pero «solo nominalmente». La

comandancia del campo había adquirido, con motivo de su creación, unos doscientos cincuenta libros, entre ellos se encontraban *Mi lucha*, de Hitler, y *El mito del siglo XX*, de Alfred Rosenberg. Pero nadie leía esos libros.[13]

La escritura o la vida, escrita originalmente en francés en 1995, es el título de Jorge Semprún que expresa mejor su pensamiento filosófico, así como su experiencia vital. Y es, además, una reflexión sobre la lectura y sobre esta biblioteca de Buchenwald, sobre los libros leídos allí y también sobre otros libros que acompañaban a éstos aunque no estaban físicamente presentes, y que el joven estudiante recordaba haber leído antes, porque nunca se lee solamente un único libro. Semprún muestra cómo la lectura de un libro siempre va acompañada del recuerdo de otros anteriores que siguen resonando en éste. Y el lector de *La escritura o la vida* se da cuenta de ello desde el principio del relato, porque no se trata de una novela, sino de un relato, un relato en el que memoria y lectura son inseparables. Memoria, lectura y también escritura. La primera pregunta de Semprún es precisamente ésta: ¿cómo contarlo? ¿Cómo expresar lo que allí sucedió? ¿Con qué palabras dar cuenta del mal, del horror, de la tortura y de la muerte? «Pero ¿se puede contar? ¿Podrá contarse alguna vez?» Vivir de verdad, se pregunta Semprún en *Aquel domingo*, ¿no es transformar en conciencia una experiencia personal? Ahora bien, «¿puede uno asumir una experiencia cualquiera sin llegar a dominar más o menos su lenguaje? ¿O sea, la historia, las historias, los relatos, las memorias, los testimonios: la vida? ¿El texto, la misma textura, el tejido de la vida?».[14]

Estas preguntas con las que Semprún desafía al lector no se refieren a «lo indecible», sino a «lo invivible», que es otra cosa completamente diferente. No se trata de la articulación sino de la densidad. No es una cuestión de palabras, como podría pensarse a simple vista. Es otra cosa, es lo que sucedió, la sustancia, y eso solo puede ser expresado por medio de una obra de arte, en un «espacio de creación»: «Únicamente el artificio de un relato dominado conseguirá transmitir parcialmente la verdad del testimonio».[15] Ésta es la duda, éste es el interrogante. ¿Podrá encontrarse alguna vez a alguien que pueda hacerlo? Es necesario un Dostoievski que sea capaz de explorar el alma humana, el horror del mal.[16] Lo más terrible es que hay algo que el joven filósofo recuerda, algo de lo que no se ha

liberado, no ha podido dejar atrás: la muerte. Ha atravesado la muerte y ha sido atravesado por ella, la ha vivido. Desde Platón, desde el *Fedón* platónico, la filosofía metafísica se ha ocupado de la muerte, pero la paradoja es que no la ha pensado en serio, hasta el final. La muerte, para la metafísica, en el fondo, no existe. El superviviente de Buchenwald se da cuenta de algo que el gremio de los filósofos ha ignorado, se da cuenta de que, en el campo, la muerte sí se vive, de que en el campo uno vive atravesado por la muerte, que la muerte le recorre de punta a punta. Y no solamente la propia muerte sino la de los otros, la de su maestro Halbwachs, la de sus camaradas, y en este momento, más de doscientas páginas después de haber iniciado la lectura de *La escritura o la vida*, el lector se encuentra con una reflexión que le rompe, que le atraviesa por su contundencia, por su radicalidad, por su fuerza. Semprún escribe esas palabras de Wittgenstein en el *Tractatus*: «La muerte no es un acontecimiento de la vida. La muerte no se vive».[17] Semprún califica al filósofo austríaco de «cabronazo».[18]

En algunas ocasiones, el joven Jorge recuerda en *La escritura o la vida* el instante en que asiste a los últimos momentos de la vida de su maestro Maurice Halbwachs. Lo había tenido de profesor en París. La memoria y la lectura desempeñan aquí, de nuevo, una función ejemplar. Porque es la lectura y el recuerdo de unos versos de Baudelaire lo que permiten al estudiante acompañar a su maestro hasta el final. Maurice Halbwachs había llegado al límite de la resistencia humana. Se estaba muriendo de disentería, y Semprún escribe:

> Entonces, presa de un pánico repentino, ignorando si podía invocar a algún Dios para acompañar a Maurice Halbwachs, consciente de la necesidad de una oración, no obstante, con un nudo en la garganta, dije en voz alta, tratando de dominarla, de timbrarla como hay que hacerlo, unos versos de Baudelaire. Era lo único que se me ocurría.[19]

Si tuviera que resumir la filosofía de la lectura que quiero desarrollar en este libro no sería capaz de encontrar unas palabras mejores. La lectura se ha convertido en una *plegaria*, y cuando esto sucede, cuando uno se enfrenta a la muerte, no a la propia, sino a la de su amigo, a la de su maestro, y descubre que solo la lectura de un texto venerable puede acompañarlo en este momento, cuando esto sucede no solamente hay que

ser capaz de encontrar las palabras adecuadas, también es necesario saber decirlas en voz alta, con el timbre adecuado, «como hay que hacerlo». Porque no son solo las palabras, su contenido, lo que dicen, su significado, no es solo eso lo que consuela y acompaña, sino la voz del lector, la voz del joven estudiante. Entonces es el momento en que el estudiante de filosofía recita a su maestro agonizante uno de los últimos poemas de *Las flores del mal*:

> Oh muerte, viejo capitán,
> es hora de partir, levantemos el ancla.

La reflexión de Semprún que acompaña a los versos de Baudelaire es esencial para comprender uno de los sentidos de la lectura: la compasión. La muerte, en el campo, nada tiene que ver con la insensible (por no decir *execrable)* descripción fenomenológica que Heidegger realiza en uno de los capítulos más importantes de *Ser y tiempo*. En este libro, el pensador de la Selva Negra sostiene que la muerte es, en cada caso, la mía, la propia. Puede uno ir a la muerte por otro, pero nadie puede quitarle al otro su morir. Evidentemente lo que Semprún nos muestra en *La escritura o la vida* nada tiene que ver con esto, o quizá sí, porque quizá puede leerse como respuesta a la *Hauptwerk* de Heidegger, como su respuesta *desde el campo* a la «ontología fundamental», porque es en el campo donde la experiencia de la muerte se vive y se comparte: uno junto al otro en la muerte que avanzaba. Esa relación con el otro es la *compasión*, sufrir-con-el-otro, sentir el sufrimiento del otro como propio, aunque no sea propio. Eso es lo que expresan la mirada de Halbwachs y el poema de Baudelaire.[20] Martin Heidegger sabe poco, o nada, de esa forma de lectura, de la lectura como plegaria. Semprún recitó ese fragmento de *Las flores del mal* «como se recita la oración de los agonizantes»[21] y cuenta cómo tomó el cuerpo de su maestro entre sus brazos, cómo acercó su rostro al suyo, cómo quedó sumergido por el olor fétido de la muerte que envolvía su piel. Semprún lo recuerda y confiesa que en Buchenwald había aprendido algo, que había aprendido «a identificar los múltiples olores de la muerte». Pero quizá esto no sea lo más importante. Semprún señala que Halbwachs no murió ese día en sus brazos, porque aquel domingo tuvo que regresar a su bloque en el

Campo Grande, y abandonó a su maestro a su soledad, a la soledad de su muerte. Dos días después vio su nombre en la lista de los fallecidos. Pero el joven estudiante de filosofía había descubierto algo que la «ontología fundamental» de Heidegger nunca comprenderá. *Había vivido la muerte de su maestro*: «Una especie de tristeza física se había apoderado de mí. Me hundí en esa tristeza de mi cuerpo. En ese desasosiego carnal, que me volvía inhabitable para mí mismo. El tiempo pasó, Halbwachs estaba muerto. Yo había vivido la muerte de Halbwachs».[22]

¿Qué diría la filosofía de Heidegger aquí? ¿Cómo se posicionaría? El debate entre Semprún y Heidegger no es marginal, ni responde a la consideración de quien esto escribe. Al contrario. El joven estudiante de filosofía narra cómo conoció su obra y cómo la leyó. Para saberlo hay que volver atrás, al invierno de 1940-1941, al momento en que hacía el preuniversitario en París. Los alemanes habían abierto una librería en la plaza de la Sorbona, y un día, al pasar por delante, Semprún se fijó en *Ser y tiempo*, y entró a comprar el libro. Pero lo decisivo es lo que cuenta a continuación, porque confiesa que fue por Emmanuel Levinas, que fue el filósofo judío-lituano, nacionalizado francés, el que le incitó a entrar a comprarlo, porque fue la lectura de Levinas, a su vez lector de Husserl y Heidegger, la que le había despertado la curiosidad. En el ejemplar que compró Semprún ya no figuraba la dedicatoria de la primera edición, esa dedicatoria a su maestro judío Edmund Husserl, «con admiración y amistad», que Heidegger había suprimido con la llegada del nazismo. El joven estudiante de filosofía ignoraba entonces todo esto. Semprún pasó muchas tardes de aquel invierno de 1941 leyendo *Ser y tiempo*, y no le impresionó demasiado,[23] porque para él la pregunta de Heidegger, «¿por qué hay Ser en lugar de Nada?», es insignificante. A Heidegger le interesa la ontología, y la ética le trae sin cuidado. Para Semprún, en cambio, como para Levinas, es lo relevante, porque hay una filosofía que nace en la experiencia del campo: la del mal, la de la muerte concentracionaria. Y hay más, hay otro lugar en el que el «Semprún filósofo» da *buena cuenta* de Heidegger. Muchos años después, en una conferencia recogida en su libro *Pensar en Europa*, titulada «Mal y modernidad: el trabajo de la historia», Semprún recuerda de nuevo la muerte de su maestro y amigo Maurice

Halbwachs y también reaparece Heidegger, y aquí sí que se aborda directamente y sin ambages la cuestión del pasado (y presente) nazi del pensador de la Selva Negra. Probablemente ahora, al escribir estas líneas, con la publicación de sus *Cuadernos negros*, nada de lo que Semprún dice puede sorprender, pero no por ello podemos dejarlo de lado, porque de lo que se trata no es de subrayar una vez más el compromiso nazi de Heidegger, sino de si existe un *vínculo* teórico, filosófico, entre la ontología heideggeriana y el nazismo, y si es así, ¿dónde hay que buscarlo? Lo más terrible, argumenta Semprún, no es que Heidegger perteneciera al partido nazi, sino que su pensamiento, un «pensamiento original y profundo, cuya influencia se extendió al mundo entero, haya podido considerar al nazismo como un contramovimiento espiritual históricamente capaz de oponerse al presunto declive de una sociedad mercantil y masificada».[24] Y si hay un libro de Heidegger en el que Semprún cree que se hace visible este «pensamiento nazi» es *Introducción a la metafísica*, de 1935.[25] Hay un pensamiento que atraviesa toda la obra del filósofo alemán: el rechazo de la técnica. Pero hay algo más, porque lo que Heidegger defiende es que Europa se halla en peligro, amenazada por América y la Unión Soviética, y este peligro se materializa en un «siniestro frenesí por la técnica». Éste es el mal radical de la época, y para hacerle frente hay que acudir al pueblo alemán y a la revolución nazi, «una revolución que le parece encarnar, pese a sus inconsecuencias y a cierta superficialidad, las posibilidades de una reacción del Ser contra el declive de Occidente».[26] Lo que está claro es que en la ontología heideggeriana no hay ni ética, ni compasión, ni nada que se le parezca. No se vive la muerte del otro, escribía Heidegger en *Ser y tiempo*, simplemente uno se limita a «asistir» a ella. Siempre me he estremecido al leer esta frase, también ahora, cuando la leo con *La escritura o la vida* encima de la mesa. Frente al pensamiento de Heidegger, Semprún no deja de evocar la experiencia de la muerte de su maestro, y lo subraya: «experiencia», porque la muerte no es algo que uno haya «rozado» sino todo lo contrario. Se ha «vivido» la muerte.

Lo esencial es la «experiencia del Mal».[27] Es cierto que no hace falta haber sufrido en un campo de concentración para saber qué es el Mal, pero es en el campo donde uno vive el Mal radical, y el joven estudiante de

filosofía lo sabe. El Mal, con mayúsculas, «es uno de los proyectos posibles de la libertad constitutiva de la humanidad del hombre...».[28] Semprún subraya la palabra «experiencia». El Mal, la muerte, son experiencias. En el campo se vive la muerte como una experiencia colectiva, fraterna, es un estar con la muerte. El teniente Rosenfeld, con el que Semprún dialoga a lo largo de *La escritura o la vida*, al escucharle, se da cuenta de que ha leído a Heidegger. Pero, como ya hemos visto, nada tienen que ver sus palabras acerca del Mal y la muerte con las del filósofo alemán, porque Semprún sabe que sus recuerdos y olvidos, son testimonios de ausencias, de «hundidos».[29] La palabra del testigo devuelve la voz a un silencio, en eso coincide Semprún con Primo Levi, pero, en cambio, no acepta la culpabilidad del químico italiano.[30] Semprún se siente triste, pero no culpable, De hecho, admite, tampoco ha sobrevivido realmente, porque *¿qué significa ser un superviviente?* Quizá podría haber sentimiento de culpa si se pensara que los náufragos habían merecido vivir, pero, como señala Semprún, en el campo, la supervivencia «no era una cuestión de mérito, era una cuestión de suerte».[31] Suerte o mala suerte, depende de unos dados, sin más.

Puede leerse *La escritura o la vida* como un viaje por la biblioteca de Buchenwald, y llama especialmente la atención el énfasis que Semprún pone en la obra de William Faulkner *¡Absalón, Absalón!* Es importante porque la prosa de Semprún tiene claras resonancias suyas. Reconoce que *Sartoris*, de Faulkner, es una de las novelas que más le han marcado, pero afirma que *¡Absalón, Absalón!* lleva al extremo, de forma obsesiva, la complejidad del relato faulkneriano, de un relato en el que distintas voces y perspectivas regresan al pasado, y es lo que le permite dar con la clave para comprender el funcionamiento de la memoria. La escritura de Semprún, pues, está emparentada con la de Faulkner, y, en medio, una biblioteca, la de un campo de concentración, porque él lee, no lo olvidemos, *¡Absalón, Absalón!* en alemán y en Buchenwald. En otra obra anterior, *Aquel domingo*, Semprún narró exactamente su encuentro con esta novela de Faulkner, un encuentro que nos va a servir para comprender cómo funciona

la memoria y también el encuentro azaroso con un libro, un encuentro que, a menudo, nada tiene que ver con el autor de la obra sino con la vida del lector.[32]

Estamos en Buchenwald, a principios de septiembre de 1944, en la antesala de la biblioteca, y mientras el joven filósofo está esperando a que el bibliotecario le traiga el libro que le había pedido, entra un testigo de Jehová. El libro que Semprún espera es, claro está, *¡Absalón, Absalón!* y al verlo, «Jehová» le cuenta la historia bíblica que aparece en el Segundo Libro de Samuel, capítulo trece. El joven Semprún confiesa que esta historia le trae sin cuidado, y que si le pidió al bibliotecario esta novela no fue por la cuestión religiosa, sino por una razón bien distinta, por el recuerdo de una mujer de ojos azules que había conocido en la Sorbona, dos años antes, en 1942. Estaba en el aula esperando turno para examinarse de psicología, cuando una bella mujer, Jacqueline B., entró en la sala. Más tarde le prestaría *Sartoris*, su novela preferida de Faulkner. El instante en que, apoyado en la ventanilla de la biblioteca de Buchenwald, con el grueso volumen de *¡Absalón, Absalón!* en las manos, se funde con el recuerdo de ese mes de junio, en París, en la Sorbona, cuando conoció a Jacqueline.[33] Así funciona la memoria, así funciona la lectura. Ambas son impuras, mestizas. Al recordar, sin querer mezclamos unos hechos con otros, distintos en el tiempo. Y eso es también lo que ocurre al leer. Una página, un personaje, una situación, remite a otros libros y a otras situaciones, a otras vidas vividas en un momento que, en principio, nada tiene que ver con éste, con el que ahora se está viviendo.

Semprún no escondió la influencia en su obra de la prosa de William Faulkner. En algunos de sus libros intentó escribir tomando como modelo las frases del escritor norteamericano.[34] Al *leer* a Semprún y a Faulkner en paralelo (¿aunque quizá sería mejor hablar de *experiencia (de lectura)?)* pienso en otra novela sobre la memoria y la Guerra Civil española: *Veinte años y un día*. Si me detengo aquí es, en primer lugar, porque es éste uno de los libros de Semprún en los que se observa con claridad el «movimiento» del recuerdo, un movimiento netamente faulkneriano, pero también hay otra razón, más importante. *Veinte años y un día* trata del principal peligro de la memoria: de la venganza y de la forma que tenemos los humanos de

conjurarla (el perdón). Por eso, si la obra de Semprún es ética, si, a diferencia de lo que ocurre con Heidegger, la ética ocupa en su narrativa un lugar destacado, se debe entre otras cosas al hecho de que a él le preocupa la cuestión de la reconciliación y del perdón, algo que a Heidegger, por cierto, le trae sin cuidado.

La acción de *Veinte años y un día* se sitúa el 18 de julio de 1956, aunque, como en todas las novelas de Semprún, esa fecha no es exacta, porque asistiremos a un ir y venir, del presente al pasado, a muchos pasados que confluyen en el presente. El día que los campesinos de una finca de Toledo se enteran del «alzamiento», asesinan a uno de sus dueños, al más joven de los hermanos, el único liberal de la familia. Cada año, desde el final de la Guerra Civil, tiene lugar una rememoración de este hecho luctuoso. Se realiza una especie de «auto sacramental», una ceremonia expiatoria. Los campesinos volvían a llegar a la finca para asesinar, esta vez simbólicamente, al joven José María Avendaño. «Al perpetuar aquel recuerdo, los campesinos perpetuaban su condición no solo de vencidos sino también de asesinos.» Aquella ceremonia «ayudaba a sacralizar el orden social que los campesinos, temerariamente sin duda, habían creído destruir en 1936 asesinando al dueño de la finca».[35] De lo que se trata en esta novela es precisamente del final de este ritual. Hay que poner fin, veinte años después, coincidiendo con la muerte de Chema el Refilón, el asesino de José María, que ha muerto en la cárcel, en el penal de Burgos, a la repetición de este acto de memoria, pero también de humillación y de venganza. Lo que la viuda de José María, doña Mercedes, propone es un acto de reconciliación: serán enterrados juntos. Chema, el jefe de la guerrilla, descansará para siempre junto a José María, en la cripta de la finca, la Maestranza. No cabe duda de que el perdón es uno de los temas que un narrador, que ha construido su obra a partir de la memoria de los campos, tiene que tratar. El perdón y la venganza. No se trata de resolver las dudas que genera, pero sí de ponerlas encima de la mesa. Surge la incertidumbre. ¿Perdonar? ¿Hay que saber perdonar? ¿Por qué perdonar? ¿Se tiene que perdonar todo? ¿Incluso lo imperdonable? ¿Tiene el culpable que arrepentirse? Una sabiduría de lo incierto no puede responder a esta pregunta. Lo único que puede es abrirla y dejarla sin respuesta.

El encuentro de Semprún con la novela de Faulkner hace su aparición en otras obras suyas. La escena se repite una y otra vez. Parece como si su autor no pudiera olvidarse de ella, como si la huella que le ha dejado fuera tan intensa que nada ni nadie puede borrar. Por ejemplo, hacia el final del libro que estamos comentando, *Veinte años y un día*, se vuelve a narrar el encuentro con *¡Absalón, Absalón!* junto al recuerdo de Jacqueline en la Sorbona. La historia, en este caso, es esencialmente la misma, pero tiene algunas variantes. La clase ya no es de psicología sino de moral, una asignatura obligatoria en el curso de licenciatura de filosofía. El regalo es el mismo: *Sartoris*, de William Faulkner. Y Semprún confiesa que quedó seducido por aquella escritura y por aquella chica bellísima. Un año ligado a la lectura no solamente de Faulkner sino también de Sartre, de Heidegger, de Merleau-Ponty, un año, el del adiós a los estudios, el del compromiso político y el de la detención.[36]

Y la volvemos a encontrar en *Viviré con su nombre, morirá con el mío*. Semprún, en este caso, cuenta que descubrió la novela de Faulkner en el catálogo ciclostilado de la biblioteca del campo. La biblioteca de Buchenwald estaba situada en el mismo barracón que la secretaría. Semprún subraya que el encuentro con el libro fue por casualidad, lo dice dos veces casi seguidas. Cuando se creó el campo en 1937, los nazis quisieron construir un campo de reeducación, de ahí que se instalara una biblioteca. Pero este proyecto se abandonó y Buchenwald se convirtió en un campo de concentración, no de exterminio. No había en él ninguna cámara de gas. Semprún da todos los detalles de la edición de la novela de Faulkner que encontró allí, de quién era la traducción, en qué editorial estaba publicada, el número de ejemplares de la tirada, aunque también confiesa que no fue en el campo donde se enteró de todos esos detalles. Lo interesante es algo que añade a continuación: «Yo recordaba fragmentos enteros de la novela, fragmentos que repetía como conjuros. Desde luego, en alemán».[37] Recuerda el final de la novela de Faulkner, cuando Rosa Coldfield y Quentin Compson descubren a Henry Sutpen, oculto en la casa familiar... Y a continuación vuelve a contar el episodio con la joven Jacqueline, pero ahora Semprún añade un pequeño pero importante detalle. Dice que le gustaría cambiar de idioma, y hablar de ella en español, no en

francés, porque en español puede decirse que una mujer «tenía duende» o «tenía ángel», y confiesa que en otras novelas suyas a veces ha nombrado a esa mujer por su verdadero nombre, y a veces lo ha ocultado «con tal de que apareciese entre las líneas de la memoria, en el latido de la sangre emocionada».[38]

Pero, de nuevo, como en toda su obra, Semprún ahora nos explica dónde fijó en la memoria los datos de la gran novela de Faulkner, la editorial, el número de ejemplares, el nombre del traductor al alemán. No fue en Buchenwald, sino en Múnich, en casa de Hans-Magnus Enzesberger, en 1999, más de cincuenta años después. Y es importante detenerse aquí, porque Semprún reflexiona sobre un aspecto que es decisivo para este libro. Leamos sus propias palabras:

> Siempre doy una ojeada a las bibliotecas de las personas que me invitan a su casa. A veces debo de parecer demasiado insolente, demasiado insistente o inquisitivo, es un reproche que me han hecho. Pero las bibliotecas son apasionantes porque son reveladoras. La ausencia de biblioteca también, la ausencia de libros en un lugar de vida, que se convierte en mortal.[39]

Una biblioteca es una huella que muestra algo decisivo de su propietario. La ausencia de biblioteca también es significativa. En cualquier caso, desde la lectura de Semprún uno se da cuenta de algo importante, de que nuestra identidad es libresca, es bibliotecaria. Para bien o para mal somos memoria y herencia de libros que descubrimos por casualidad, porque alguien nos los prestó o porque los encontramos en algún lugar decisivo para comprendernos a nosotros mismos, porque los asociamos a un amor de juventud que surgió de repente en unas aulas universitarias, o a una biblioteca que ocupaba un espacio en el corazón del infierno.

Vivimos con libros, o sin ellos, pero su falta, su ausencia, también es un aspecto decisivo de lo que somos. Vivimos con libros, y son ellos los que nos transportan a todos los lugares que hemos dejado atrás, quizá no tanto como desearíamos, y también son los libros los que nos hacen desear que el pasado sea definitivamente pasado. Pero eso, que el pasado quede pasado y que no vuelva, no es algo que podamos decidir nosotros. El «ángel de la historia» mira al pasado y ve algo que los demás no ven: el desastre, la

injusticia, el horror. La historia es la historia de cuerpos insepultos que se pudren en las cunetas, es la historia de individuos orgullosos que se jactan de poseer la verdad, de no tener nunca mala conciencia, es la historia de seres indiferentes que duermen a pierna suelta porque consideran que lo que debe hacerse es mirar al futuro, porque es el futuro lo único realmente importante, y lo demás es nostalgia.

No se trata de hacer un elogio del pasado, sino un elogio del tiempo, porque elogiar el tiempo es amar la condición humana, con sus momentos de gozo y sus momentos de drama. La lectura, toda lectura, es un vínculo con el pasado, con la herencia que, nos guste o no, cualquier humano recibe al venir al mundo. Un ser finito no puede eludir las herencias. La biblioteca de Buchenwald no es solamente un recuerdo en la vida de Jorge Semprún, también es una presencia inquietante para los que hemos llegado después. Hemos heredado esta biblioteca, con los libros de Faulkner, con los libros de Hegel. Es nuestra biblioteca, la que nos recuerda que *cultura* y *barbarie* (por desgracia) no se oponen, no, ciertamente, no se oponen, van de la mano, porque todo documento de cultura es también un documento de barbarie.

Conviene no olvidarlo.

5
El gesto del lector

> Un lector ha de poner coto al deseo de aprender ya desde el comienzo; si el saber se le pega, excelente, pero ir en busca del saber, leer de acuerdo con un sistema, convertirse en especialista, o en una autoridad, es algo que tiene todas las trazas de acabar con lo que preferimos considerar como una pasión más humana, una pasión por la lectura pura y desinteresada.
>
> VIRGINIA WOOLF, *Horas en una biblioteca*

Le philosophe lisant, un lienzo de Jean-Baptiste Chardin de 1734, muestra a un lector que va «vestido para la ocasión», con un traje ceremonioso, porque la lectura no es algo que se improvise, algo casual, sino un «encuentro cortés». Lleva la cabeza cubierta, que indica un respeto ritual, pero lo más significativo es el reloj de arena, situado a su derecha, que «establece la relación entre el tiempo y el libro».[1] Sus vidas no coinciden. Frente al inexorable paso del tiempo, frente a la fugacidad de la existencia humana, el libro perdura, será leído por otros, en otras situaciones, porque «las palabras sobreviven a quienes las engendraron» y a quienes las leyeron.[2] Mientras tanto, el lector avanza lentamente hacia la muerte, y nadie podrá leer en su breve vida la totalidad de libros del mundo. El reloj de arena destaca «la doble significación de la composición de Chardin: la vida del libro después de la muerte, la brevedad de la vida del hombre sin la cual el libro yace enterrado».[3]

Una filosofía de la lectura es una filosofía de la «incertidumbre», de la imprevisibilidad y del desconcierto. No hay lectura, no hay «formación lectora» sin incertidumbre, porque ninguna forma de vida puede eludir las transformaciones, aunque —es necesario recordarlo— una transformación no es un cambio. Éste se puede organizar y planificar, se puede someter a

un proceso programado. En el cambio puede aparecer la «novedad», es verdad, pero la novedad no es «lo nuevo». Pasamos por delante de un escaparate de una librería y leemos un cartel que dice: «Novedades». También sucede en las páginas web, o en el cine, o en la moda. Pero la novedad no es algo radicalmente imprevisto, sino aquello que ha surgido después de un proceso planificado. Lo nuevo es otra cosa, porque no es el resultado del cambio sino de la transformación. Lo nuevo *irrumpe*, llega sin avisar, y eso es lo que sucede en la lectura. Uno sabe cuándo y cómo empieza a leer, sabe (o, cuando menos, intuye) que después de la lectura su vida será distinta, pero no sabe cómo será. Leer es iniciar un viaje de transformación, y en toda transformación habita lo incierto.

La dicotomía antropológica que ha constituido la base de la civilización occidental y que uno encuentra perfectamente descrita en el *Fedón* de Platón, la distinción metafísica entre el *cuerpo* y el *alma*, no tiene sentido desde el punto de vista de la lectura. Tampoco la que opone lo *espiritual* a lo *material*. La lectura, el lector, el libro no son entes espirituales, tampoco materiales. Son *matéricos*.[4] Utilizo este neologismo para expresar la naturaleza de algo que es radicalmente material pero también radicalmente espiritual. Lo importante es darse cuenta de que en este caso la distinción materia/espíritu no solo se diluye, también se borra y desaparece. Incluso la expresión «espíritu encarnado» es impropia, porque mantiene la dualidad. Tenemos que obligarnos a pensar de otro modo. Lo matérico no se caracteriza por la extensión, sino por la fluidez. No es lo que «ocupa» un espacio, sino lo que se transforma en el tiempo.

El lector es un cuerpo matérico en infinita formación, sometido a transformaciones. A lo largo de su historia la filosofía se ha ocupado de pensar la «forma» como «fondo» —la idea, la esencia, la sustancia—, como algo fijo, y ha despreciado las transformaciones, creyendo que éstas eran algo superficial, algo que debía ser superado y abandonado, algo, en definitiva, peligroso. La tradición filosófica —que ha sido mayoritariamente una tradición metafísica, una tradición que ha intentado pensar lo histórico desde lo eterno, lo singular desde lo universal, lo extraño desde lo propio— ha estudiado lo humano desde el fondo, de ahí la dificultad, la imposibilidad de dar cuenta de la lectura y del lector. Si el

lector es transformación de sí, lo es porque los seres humanos no podemos pensarnos desde una esencia inmutable dada de una vez por todas. A la pregunta ¿qué somos?, «nada» no es la respuesta. La respuesta es que somos cuerpos matéricos que se forman y se transforman. Lo matérico es algo que no puede establecerse a priori ni definitivamente, es algo que no se puede «dominar». Somos «cuerpos en inacabable transformación». Dejemos de lado nociones como individuo o persona, y hablemos, por tanto, de «cuerpos matéricos» (no materiales, no espirituales), porque es en los cuerpos y desde los cuerpos donde la noción de transformación adquiere su sentido. Los cuerpos matéricos están sometidos al tiempo, son «matericidades» que, como tales, están en inacabable transformación y que, como venimos repitiendo, no podrán eludir la posibilidad de la deformación.

Si nos situamos en lo matérico y si asumimos que hay una «formación inacabable del lector», entonces se requiere asumir también que no es posible pensar esa formación al margen de la vulnerabilidad e impresionabilidad que precede al modo de ser de un «yo» consciente y deliberado.[5] Dicho de otro modo, no hay «yo» lector que no esté «afectado» por algo exterior a él que le transforme. Como ya hemos visto, no es la autonomía ni la decisión consciente o racional la base del modo de ser del lector, sino precisamente, debido a su naturaleza transformadora, es una «alteridad» lo que le forma a su pesar, una alteridad imposible de controlar, de dominar, de someter a un programa, a un plan de acción, a un currículum. *Antes* de que uno pueda afirmarse como «yo» lector, antes de que pueda decir «yo», ya está siendo afectado por otro, por otro humano o no humano, por un cuerpo, por una institución, por un orden, por una gramática (signos, símbolos, gestos y normas), por unas historias, por unos libros, por una biblioteca.

Cada nuevo ser que llega al mundo se encuentra en una especie de «obra de teatro» que ya está iniciada. Irrumpe en un orden simbólico, que es normativo y gestual, que no está terminado, que todavía está constituyéndose y que nunca dejará de constituirse. La historia de cada uno, la identidad, la forma de sí, es inseparable de esa otra historia, de la historia en la que uno se ha encontrado al nacer, y de aquellos con los que ha

entrado en relación desde el principio, sean cuerpos físicos o personajes de ficción. Al nacer se nos da una *máscara*, o más de una: el género, la nacionalidad, el apellido, la religión, etcétera. Pero no son máscaras percibidas como tales, porque se «agarran» a nuestros cuerpos hasta tal punto que no solamente para los demás, también para nosotros mismos, constituyen nuestra «cara». Con el paso del tiempo, con toda seguridad, uno se plantea qué hacer con eso que ha heredado, porque hay herencias envenenadas que pueden llegar a matar. No es fácil deshacerse de ellas. Al contrario, es sumamente difícil.

En la conferencia con la que tomó posesión de su cátedra en el Collège de France el día 2 de diciembre de 1970 titulada *El orden del discurso,* Michel Foucault hacía una importante reflexión sobre qué significa «comenzar».[6] El texto empezaba con una meditación apasionada acerca de esa «voz sin nombre» que nos precede y que precede a todo inicio, porque nunca empezamos de cero, nunca comenzamos con las manos vacías. Escuchemos la voz de Foucault y leamos ese inicio con lentitud y detenimiento:

> En el discurso que hoy debo pronunciar, y en todos aquellos que, quizá durante años, habré de pronunciar aquí, habría preferido poder deslizarme subrepticiamente. Más que tomar la palabra, habría preferido verme envuelto por ella y transportado más allá de todo posible inicio. Me habría gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho tiempo: me habría bastado entonces encadenar, proseguir la frase, introducirme sin ser advertido en sus intersticios, como si ella me hubiera hecho señas quedándose, un momento, interrumpida. No habría por tanto inicio; y en lugar de ser aquel de quien procede el discurso, yo sería más bien una pequeña laguna en el azar de su desarrollo, el punto de su posible desaparición.[7]

Antes de nacer, antes de hablar, antes de escribir, antes de leer hay algo que nos precede, algo que no está en nuestras manos controlar, algo que quizá no seremos capaces de abandonar nunca: una gramática y, en ella, una biblioteca. La biblioteca es esa «palabra tomada hace tiempo» que Foucault menciona en su conferencia inaugural. Pero no solamente es un deseo, sino una experiencia. No se trata de algo que uno quiere que suceda, sino de algo que a uno le pasa, algo que a uno le acontece. Sentimos que la historia ya ha comenzado y que nosotros estamos en ella, y que no podemos controlarla, o que no podemos controlarla del todo.

Los discursos a los que Foucault se refería en su conferencia no nos producen pero sí nos «conforman», nos dan forma. Reglas de decencia, normas, signos y símbolos, gestos, todo eso nos forma sin querer, sin que ninguno de nosotros haya dado su aprobación. Porque son forma y no fondo, los discursos se transforman y nos transforman, y no es posible poder determinar qué orientación tomarán, porque, hay que insistir en ello, toda forma se caracteriza por su radical imprevisibilidad e incertidumbre. Tampoco nos abandonan nunca por completo. A veces pensamos que ya no están, que nos hemos liberado de esas «voces sin nombre», pero de repente vuelven a hacer su aparición en un momento insospechado. No somos capaces de ver en estas apariciones una relación causa-efecto. Quizá exista, quizá, pero la mayor parte de las veces no sabemos cuándo ni dónde se inició la transformación, ni tampoco —como le dice el gato a Alicia— adónde conduce.[8]

Las historias que hemos heredado, la gramática que nos forma también es, al menos en parte, una biblioteca que nos transforma hacia algo que no sabemos qué es. No puedo pensarme a mí mismo al margen de todas esas «historias» que, de manera explícita o implícita, me está formando, ni tampoco puedo imaginarme libre de formación, aunque también tengo la sensación de que el conocimiento absoluto de las historias, en el caso de que algo así fuera posible, tampoco me daría la solución, tampoco me serviría para responder a la pregunta «qué» o «quién» soy. El hecho de actuar, escribe Judith Butler,

> no nos libera a ninguno de nosotros de nuestras formaciones, a pesar de las protestas del alegre existencialismo. Nuestra formación no desaparece de pronto después de ciertos quiebros o rupturas. [...] La historia con la que rompí sigue ahí, y la ruptura se instala en mí aquí y ahora. De modo que no puedo ser pensada sin esa formación. A su vez, no hay nada que me determine de antemano —no estoy formada de una vez por todas, sino de modo continuo o repetitivo—. Estoy siendo formada aún mientras me formo aquí y ahora.[9]

Nunca estamos formados del todo, ni nunca tenemos el control de nuestra formación. Somos historias en el doble sentido, en el de «secuencias de hechos» *(histories)* y en el de «relatos» *(stories)*. Es posible que no sean tan distintos, tan antagónicos, que uno no pueda comprender una secuencia de hechos al margen de un relato. Son éstos, los relatos, son las historias

contadas las que ofrecen soportes a nuestra condición humana, siempre vulnerable, siempre en dependencia. Sin ellas no podríamos venir al mundo. Las historias hacen posible que seamos acogidos en «estructuras de hospitalidad», tales como la familia, la escuela o incluso la religión.[10] Antes de ser cualquiera o cualquier cosa, un *quién* o un *qué*, antes de «tener» una identidad que nunca será completamente mía y que tampoco podré tener bajo control, ya estoy afectado por personajes, por situaciones, por conflictos, por recuerdos. No hay condición humana sin esa «identidad» bibliotecaria. La identidad es histórica. ¿Qué quiere decir esto? No solamente que no está definitivamente fijada, sino también que no ha comenzado con nosotros, que empezó «antes», que nos precede, que nos remite a un pasado que no es nuestro, que depende de otras historias, de otros relatos que no controlamos.

Muchas veces lo olvidamos, olvidamos que en toda formación algo o alguien —libros, relatos, personajes— tiene que sentirme «antes» de que pueda sentirme a mí mismo.[11] No hay ni un yo soberano ni una soberanía del yo, porque yo no decido qué soy, quién soy y quién o qué me acompaña. Me leo, me comprendo, me imagino siempre a través de otros, pero unos otros que existen en una secuencia temporal, en un relato. La identidad es tiempo, es un flujo del tiempo, es un modo de ser que vive *en* y *desde* unas historias, que inventa nuevos relatos sobre la marcha. Ésta es la condición lectora. Decidir quién o qué me acoge solo podría darse en un mundo en el que la lectura estuviera definitivamente proscrita, pero mientras haya finitud habrá lectura, aunque no sea lectura de libros, aunque solo sea lectura de relatos.

La condición lectora se expresa en un gesto: la *inclinación*. Pero antes de seguir adelante, es necesario reflexionar un poco más acerca de la noción de «gesto», para considerar a continuación en qué consiste «el gesto inclinado del lector». El filósofo italiano Giorgio Agamben dedicó algunas «notas» sugerentes a esta cuestión en un capítulo de su libro *Medios sin fin. Notas sobre la política*.[12] «Gesto» deriva de *gestus* y del verbo *gero*. Son términos que solo existen en el ámbito latino, por eso los lingüistas vacilan respecto a su etimología. Agamben acude a *De lingua latina* de Varrón, que distingue tres «grados» de actividad humana: *facere*, *agere* y *gerere*. Se

puede hacer *(facere)* y no actuar *(agere)*. El escritor escribe un texto, lo hace, pero no lo actúa. A su vez, la distinción entre *facere* y *agere* deriva de Aristóteles, que en la *Ética nicomáquea* (1140b) opone la acción *(praxis)* a la «producción o a la fabricación» *(poiesis)*. Según Agamben, el gesto no se puede comprender a partir de ninguno de los dos polos de esta alternativa, no es ni *poiesis* ni *praxis*, porque no es un medio ni un fin sino una «medialidad sin fin». El gesto «rompe la falsa alternativa entre fin y medios».[13] Pero la definición que acaba ofreciendo Agamben es críptica. Según él, «el gesto es comunicación de una comunicabilidad».[14] Vamos a mantener aquí la idea de que el gesto no es ni acción ni fabricación; pero entonces, ¿qué es? ¿Se puede enunciar con cierta claridad en qué consiste un gesto?

El gesto es un movimiento corpóreo, sin duda, pero no puede definirse solamente así, porque un movimiento corpóreo puede ser al mismo tiempo gesto y no gesto. Habría que añadir que un gesto es un movimiento corpóreo significativo, o que tiende a expresar un significado. Pero, como señala Agamben, tampoco es suficiente. ¿Qué hay en el gesto de singular? ¿Qué es lo que hace *gesto* al gesto? Es enormemente difícil contestar a esta pregunta. Sugiero entender el gesto como aquel juego corpóreo que «significa *más»*. Diría que el acento no hay que ponerlo en el significado concreto del gesto, sino en el «más». Dicho con otras palabras, sabemos que un gesto es un significado corpóreo, pero es también un significado indeterminado, a veces subjetivo y singular, otras veces capturado por los sistemas sociales y las lógicas discursivas, por las gramáticas morales (dar la mano, dar un beso, ceder el paso). Los órdenes sociales «capturan» a menudo este «más» del significado corpóreo de los gestos y lo institucionalizan. De hecho, buena parte de las «enseñanzas» educativas se basan en el aprendizaje de unos gestos. No estamos, por supuesto, defendiendo que estos gestos morales o políticos, esos «gestos de decencia», sean algo así como una perversión del sentido originario del gesto, ni nada parecido, entre otras cosas porque el gesto no posee ningún sentido «originario». Pero aquí debemos fijarnos en otro tipo de gestos, los gestos éticos. Un gesto ético, a diferencia de uno moral o político, es un gesto incierto. El *plus* de significado corpóreo que el gesto posee es un *plus*

incierto, imposible de establecer no solamente a priori, sino también de forma clara y distinta. Digámoslo de otro modo: un gesto es un «juego corpóreo significativo», pero cuyo significado, en la medida en que es ético, es singular, tanto para el actor como para el espectador. El gesto significa más, pero este «más» no puede decirse «antes» del gesto, y a menudo tampoco «después». Es un «más» que no se puede «empalabrar», que rompe también la dualidad entre *«mythos»* y *«logos»*, y está próximo al *«eros»*. De ahí la dificultad que el pensamiento metafísico tiene para dar cuenta del gesto.

Aunque la metafísica haya intentado borrarlo, el lector lee *inclinado* sobre el libro con un gesto que es corpóreo, no únicamente físico, sino netamente corpóreo, es decir, *ético* y *erótico*. La inclinación es un gesto de «deferencia» a «lo otro» (al otro, al texto, a la obra de arte), pero de una deferencia que es inquietante por ese «plus de significado» al que antes me refería, porque no se sabe a priori cómo va a afectarme ese otro, esa alteridad. Ese gesto de deferencia puede volverse en mi contra, puede convertirse en cruel o despiadado. Es inquietante. La deferencia —así como sus «modos» (por ejemplo, la hospitalidad y la acogida)— tiene sus riesgos. La inclinación, pues, no debe entenderse como un gesto cándido. Todo gesto es ambivalente, quizá sea hospitalario, o quizá no. Si hay lectura habrá «inclinación», pero por eso habrá también incertidumbre y duda. Es verdad que imaginar la condición humana como lectora, pensar al lector como un «ser en formación», significa verlo desde este «gesto inclinado», y negar cualquier forma de «individualismo soberano», pero a condición de que este gesto no se entienda como «portador de sentido», ni mucho menos como una «garantía» de que se está leyendo y viviendo correctamente. El gesto del lector, la inclinación, provoca, como todo gesto, vértigo, porque su sentido no puede ni establecerse por adelantado.

Pero volvamos un momento a la cuestión de la herencia. Hemos dicho que la historia de cada uno comenzó en otro tiempo, en otro espacio, en otras situaciones. Lo que me une con «eso que ya no está» es la gramática, y, en ella, la biblioteca. No somos los dueños de nuestra propia casa. Es posible abandonar aspectos de la gramática que todavía nos está formando, es posible renunciar a una parte de nuestra biblioteca, pero algunos de sus

signos, símbolos, personajes y normas siguen ahí, porque ya son parte de las heridas de mi cuerpo, de mi condición vulnerable, unas heridas imposibles de cicatrizar. Si el cuerpo de los seres finitos, si el cuerpo de los lectores, es un cuerpo *herido* es precisamente por eso, porque algo o alguien nos afecta, nos marca, «antes» de que podamos controlarlo. Por eso, ningún «yo» puede separarse de la gramática que lo hizo posible, aunque la posibilidad de ruptura sea una posibilidad real, no fácil, es cierto, pero real. Lo que no hay que olvidar es que, precisamente porque somos «forma» y no un «fondo» inmutable y transhistórico, porque no tenemos «esencia», la ruptura tiene siempre una dimensión transformadora, no solo de cambio sino de transformación y, por lo tanto, de incertidumbre. Nunca elegí ser lo que soy, ni nunca podré decir a ciencia cierta qué o quién quiero ser. Soy el «otro de mí mismo», soy una alteridad también para mí mismo, una alteridad que me atraviesa y me conmueve.

Vives una existencia encarnándote en distintos personajes, una existencia múltiple, plural y contradictoria, y mientras andas por ese camino que recorres por primera y última vez, tienes que fingir que todo tiene sentido, tienes que mostrar a los demás que eres coherente, que sabes qué estás haciendo, que conoces el término de tu andadura, y también tienes que decírtelo a ti mismo: «Soy coherente, tengo claro qué es lo que quiero». Pero, en realidad, ¿quién lo sabe? Nadie, «nadie sabe lo que está haciendo. No nos levantamos por la mañana y pensamos lo que nos traemos entre manos».[15] Lo que sucede en la vida no sucede de manera programada. Al contrario, la existencia se parece a un despertar en un bosque desconocido, en medio de una espesa niebla, rodeado de peligrosos acantilados por los que uno puede fácilmente despeñarse. Hay que andarse con cuidado, a veces necesitas buscarte compañeros de camino que te ayuden si tienes un traspié, aunque el riesgo jamás desaparece. La vida es un andar a tientas, torpemente, «por un túnel oscuro y con resaca», pero aceptamos el reto, no nos queda otro remedio. En ocasiones pensamos «que es un fraude asqueroso y repugnante, pero no podemos evitarlo: no hay alternativa». Nacemos en una gramática, en una tradición simbólica, en una biblioteca, podemos realizar unos cambios, no demasiados, dejar de lado algo de lo que hemos heredado, y ser otros, inventarnos e imaginarnos otras vidas,

pero no hay forma de hacer borrón y cuenta nueva, sencillamente porque la vida es demasiado breve, y también porque la biblioteca que hemos heredado está inscrita en nuestros cuerpos, muchas veces sin quererlo, sin desearlo. Sabemos que hay que seguir, que hay que seguir diciendo palabras mientras las haya,[16] mientras que nos encuentren, mientras nos digan, sabemos que hay que seguir, aunque no sepamos cómo, aunque el silencio nos invada, nos aprisione, nos abra a un precipicio, al vértigo, al vacío.

Virginia Woolf trató el tema de la identidad y de la formación en su novela *Las olas* (1931). Seis personajes (Bernard, Susan, Rhoda, Neville, Jinny y Louis) entremezclan sus monólogos hacia algún lugar que nadie conoce. Como telón de fondo, un ausente, Percival. Entre esos monólogos, el día que nace con la salida el sol, y que, al final, muere, y el mar, con el movimiento de las olas, siempre imprevisible, configuran el escenario sobre el que se desarrolla esta obra maestra de la literatura del siglo XX. Ningún personaje es suficiente consigo mismo, ninguno es autónomo, cada uno de ellos depende de los demás, pero no solamente de ellos, también del lugar en que se encuentran, de las situaciones, de los momentos del día. «¿Quién soy?», se preguntan. Y la respuesta es, con algunas variaciones de tono, siempre la misma: «Depende de dónde esté, depende del lugar en que me encuentre». No hay un «fondo identitario» que permanezca estable. Un fondo así es un invento metafísico, o también, en todo caso, podría ser el resultado de una debilidad que los seres finitos no pueden soportar y que, por eso, han tenido que inventar «sistemas de protección». La identidad es uno de ellos, es una coraza que protege al yo de los avatares del tiempo, del vaivén de los sucesos y de los acontecimientos, una forma sometida al movimiento de las olas.

Me costó mucho leer esta novela de Virginia Woolf. Como en otras ocasiones tuve que encontrar una edición adecuada, un tiempo adecuado, un espacio adecuado. Para leer bien uno tiene que abandonar el *kronos* y dejarse abrazar por el *kairós*. Un día me di cuenta de que para «entender» *Las olas* era necesario olvidarse de uno mismo y dejarse llevar, abandonarse al movimiento del mar, y sobre todo «sentir». Para «sentir una escritura» hay que aprender a leer cerrando los ojos, y eso hice. Leía *Las olas* a veces en voz alta, una y otra vez, escuchaba su música, andaba a la deriva, me

perdía, me dejaba llevar... En la lectura de esta novela de Virginia Woolf uno descubre que su cuerpo es finito, mudable y variable. Nada permanece en el universo, todo fluye, incluso cuando uno está encerrado en su habitación, a los pies de la cama, en la cocina, o en la mesa del comedor. Todo fluye porque finitud y lectura son inseparables, porque ser finito es estar vuelto al texto, al libro o al relato, y la lectura siempre es transformadora. Mi cuerpo se transformaba como el vuelo de un pájaro, y leyendo *Las olas* descubrí que todavía no había aprendido a leer, que no me habían enseñado a leer, que no leía bien, porque en la escuela y en la universidad me habían dicho que para leer era necesario obligar a mi cerebro a ser coherente y a evitar unas transformaciones excesivamente aceleradas. Pero Woolf me enseñó que es todo lo contrario. Ella me mostraba que para leer es necesario un gesto, un gesto de reverencia, de desposesión de mí.

Soy tan transitorio como una sombra sobre el prado, a veces clara, a veces oscura, y me fuerzo a estabilizarme en un verso de poesía no escrita,[17] pero la estabilización es accidental, es relativa al instante, al momento. No somos uno y compacto, sino complejo y muchos.[18] Todo depende de la situación, del lugar en que me encuentre. La vida, la identidad, las relaciones humanas, no pueden mantener un orden fijo, un orden permanente. Nada puede decirse o hacerse, o incluso pensarse, sin que resulte transformado. No hay más «yo» que el conjunto siempre impreciso e inacabado de situaciones, de estaciones del año, de días de la semana. *Tenemos raíces, pero fluimos*, dirá uno de los personajes de la novela. Leer es recorrer el territorio sin suelo de la «no identidad», o de una «identidad sin fondo», es entrar en una tierra extraña en el que el momento de satisfacción está junto al momento de la decepción, y, a veces, son indiscernibles. Quizá la felicidad no es más que un efímero oasis de paz, en el que uno cree haber encontrado esa palabra adecuada, o tal vez el libro adecuado para el momento preciso, pero, al mismo tiempo, de repente todo se transforma, y la tormenta quiebra la quietud del firmamento. ¿Quién es capaz de precisar el sentido de una frase o de una palabra? ¿Quién está convencido de poder establecer el significado último del libro? Estamos hechos de gestos, y los gestos poseen un exceso de significado que no

puede establecerse de antemano. El gesto de leer es como viajar en un globo navegando por encima de las copas de los árboles. El lector está a merced del viento, del sol, de las tormentas. No hay conocimiento en la lectura, sino experiencia, aventura y sabiduría incierta, señales en un sendero que uno va abriendo a su medida, señales que sugieren un modo de ver, de ser, de estar ahí. Pero el sendero no es un camino marcado, ni una vía de acceso. Para leer bien uno no tiene más remedio que lanzarse al vacío.

En *Una habitación propia* Virginia Woolf trató de responder a la pregunta acerca de lo que es necesario para que una mujer pueda escribir un libro. Su respuesta es muy conocida: «dinero y un cuarto propio». Pero no nos puede pasar inadvertido un breve fragmento del texto de Woolf que podemos leer en el último capítulo de este libro, porque va a servirnos para comprender el gesto del lector: la «inclinación». En general, como ya se indicó más arriba, la filosofía no ha sido amiga de los gestos, y menos todavía de éste. Ha despreciado la inclinación y ha privilegiado la rectitud. La tradición occidental ha situado la inclinación en el lado de lo negativo, de los deseos, de los instintos, de las pasiones.[19] Pero no puede entenderse en qué consiste leer si el lector no vuelve una y otra vez sobre este gesto, si no se sitúa en una relación de inclinación respecto al libro. ¿Qué significa esto? No lo sabemos a ciencia cierta, pero sí sabemos algo, sabemos que si hay inclinación entonces no hay reciprocidad, ni tampoco horizontalidad, sino dependencia, atención y cuidado. No se puede leer como uno quiera. Abrir un libro y enfrentarse a un texto es iniciar una relación de desequilibrio, estructuralmente asimétrica, y renunciar, en la medida de lo posible, al yo. Hay que pensar menos en uno mismo, hay que estar pendiente, hay que estar atento, hay que olvidarse de sí, hay que aceptar que la identidad es móvil y fluida.[20]

Leamos a Virginia Woolf:

> Pero al cabo de un capítulo o dos una sombra pareció tenderse sobre la página. Era una raya bifurcada y oscura, una sombra de forma parecida a la palabra «yo» («I», en inglés). Uno trataba de esquivarse por cualquier lado para ver el paisaje detrás de la sombra. No se podía divisar si había un árbol o una mujer paseando. Siempre la palabra «yo» que me reclamaba. Uno empieza a cansarse de «yo». [...] Desde el fondo del corazón respeto y admiro ese «yo». Pero lo peor es que a la sombra de la palabra «yo», todo es informe como la niebla.[21]

La reflexión sobre el «yo» que lleva a cabo Woolf en este fragmento de su libro *Una habitación propia* permite pensar acerca de la lectura y el gesto del lector. Los humanos somos animales simbólicos, pero también somos seres gestuales. Las palabras no se reducen a signos que se transmiten a través de la voz, de la escritura, de la mirada, también son gestos que se heredan, son el resultado de clasificaciones y ordenaciones sociales que, al mismo tiempo, uno quiebra, transgrede, inventa e improvisa. Nuestra existencia está compuesta de gestos morales que se ofrecen en relaciones cara a cara, gestos que hemos aprendido a través de instituciones educativas (como dar la mano o ceder un asiento en el transporte público), pero también está hecha de otros gestos, de esos que, sin querer, inventamos, y lo hacemos en la soledad de algunos lugares, tal vez lugares secretos, o propios, lugares que no compartimos con nadie, o en cosas matéricas, gestos que no sabemos qué significan, que son expresiones del cuerpo pero que inquietan y desconciertan. La inclinación es uno de estos gestos, es el gesto del lector.

El lector lee inclinado. No es posible hacerlo de otro modo. Pero, como ya se ha dicho, esta inclinación no es solamente una postura corpórea, sino también ética. Quizá podría decirse incluso que es corpórea, y no solo corporal, porque es ética. Subrayo la palabra *ética* porque no me refiero a la moral, porque no responde a un deber, a un imperativo, sino a una posición de veneración, de respeto y de atención. Sabemos que estas palabras no tienen un significado claro. El gesto de la inclinación muestra el *interés* hacia aquello que uno tiene en las manos. En el cuadro de Leonardo *La Virgen, santa Ana y el niño* se observa con claridad la inclinación hacia el otro, hacia la alteridad, hacia algo extraño o extraordinario. La Virgen se preocupa del niño, como cualquier madre, pero no lo posee. Se limita a atenderlo, a escucharlo, a amarlo. El niño es más importante que sus deseos, que su voluntad. Y algo parecido ocurre con la lectura. Abrir un libro y leer es inclinarse hacia una cosa matérica y una escritura que el lector no domina ni dominará nunca. Porque el libro no podrá perder su alteridad y seguir siendo «libro». Para leer es necesario olvidarse del yo, aunque sea por un breve lapso de tiempo. El que está más pendiente de sí mismo que de lo que está leyendo, no sabe leer, no puede leer.

No hay «reciprocidad» entre el lector y el libro. Leer no es un viaje de ida y vuelta. Esta idea es decisiva y conviene no olvidarla. El cuerpo del lector está inclinado sobre el libro, viaja hacia él, pero no necesariamente vuelve. Quizá se pierda. De ahí que sea necesario insistir en el hecho de que si el «yo» no deja de ocupar un lugar altivo y orgulloso, si no hay un gesto de inclinación, si la cabeza no se inclina, si no se bajan los ojos, sin este gesto de atención y de hospitalidad, no hay lectura ni nada que se le parezca. Por eso es difícil leer en un universo (en el universitario, por ejemplo) en el que lo más importante es *utilizar* la lectura para la «investigación». En la mayor parte de las instituciones educativas se lee «para». Pero la paradoja que quiero poner de manifiesto es que, si eso sucede, si se lee «para», entonces de hecho ya no se lee en absoluto. Si la lectura tiene una finalidad ajena a la propia lectura, entonces ya no hay lectura sino desciframiento. Si el libro queda a merced de instituciones pedagógicas que pueden hacer con él lo que les venga en gana, o de sujetos poderosos que dan órdenes a sus fieles servidores funcionarios para que (nos) digan al resto de los mortales cómo hay que leer, entonces el gesto inclinado desaparece y emerge un «yo» prepotente y fálico, al servicio de un proyecto institucional, que impone su visión del mundo. Entonces no hay viaje. Nada dice el texto que ese mismo «yo» no supiera ya con anterioridad, o que el sistema no esté dispuesto a que se diga. En definitiva, se trata de lecturas «corroborativas». En estos casos, se lee para ratificar algo, como si la escritura, como si el texto, fuera una especie de «prueba» que tiene como función y como objetivo el hecho de corroborar la filosofía de las instituciones, así como las palabras los sujetos encargados de hacer que las normas se cumplan.

Frente a este «desciframiento», algunos lectores que todavía no se han sometido al «imperio de la ley», «de la norma» o «del deber», se inclinan y se pierden, se ofrecen, se dan al texto, le atienden y le acogen. El gesto inclinado de la lectura es un gesto de pérdida de sí, porque leer es aprender a dudar de lo que uno cree saber, es aprender a perderse. Walter Benjamin sugirió algo parecido al inicio de su libro *Infancia en Berlín hacia 1900*. Lo importante en la formación no es la orientación, esto es, aprender a orientarse, sino todo lo contrario, aprender a perderse, pero siempre que

esto no suceda de cualquier manera, porque lo que Benjamin propone es algo muy concreto: aprender a perderse en una ciudad «como quien se pierde en un bosque».[22] ¿Es posible esto en la lectura?

Finalmente, el gesto inclinado de la lectura nos sitúa en las puertas de la lección. Lectura y lección son inseparables, porque «dar una lección» significa «dar a leer». Las instituciones pedagógicas parecen haberlo olvidado. Muchos profesores dan clases, pero algunos —pocos, cada vez menos— dan también lecciones. Y nada tiene que ver una con otra, es completamente distinto dar una clase y dar una lección. Dar una lección es inclinarse ante el libro que se va a leer y ante aquellos que se disponen a escuchar. Es una inclinación del profesor respecto a sus alumnos, pero también de los alumnos respecto de su profesor. No creo que sea fruto de la casualidad que la actual crisis del acto de leer tenga una importante repercusión en las lecciones, en las maneras de dar y de recibir lecciones. La cuestión no es, como habitualmente se supone, si la gente lee o no, sino *para qué* se lee, *qué sentido* tiene la lectura, y especialmente *cómo* se lee, si es que se lee, en clase, en la escuela y en la universidad. Es evidente que, visto desde un punto meramente estadístico, leer no está en crisis, lo que lo está es leer *de una determinada manera*, y es esta crisis de una *determinada manera de leer* lo que tiene unas importantes repercusiones en el menosprecio de la lección.

Porque ¿acaso asistir a una lección no es sino ir a escuchar las lecturas de un maestro? Para tratar seriamente esta cuestión, para comprender su importancia, es vital no adoptar la postura arrogante del que imparte unas clases, del que se supone que sabe con exactitud qué es lo que hay que saber y transmitir, qué es lo que hay que evaluar. Al contrario, para saber qué significa leer en clase es necesario recordar la experiencia de ser discípulo, del discípulo que escucha atentamente la lectura, porque la voz del maestro no es «su» voz, sino una voz «prestada». El maestro de verdad le presta su voz al libro, a esa escritura perdida en las olas del tiempo y de la historia, y entonces el discípulo aprenderá que esa voz que oye es la de alguien que le habla desde un pasado que en aquel preciso instante se hace presente.

¿Qué buscamos los discípulos en las lecciones del profesor? Creo que sería absurdo contestar a esta pregunta diciendo que lo que queremos es ponernos bajo su tutela para que nos transmita sus conocimientos y la información que ha adquirido a lo largo de los años, porque hoy para obtener información es suficiente con poner en marcha el ordenador. Lo que me parece que un discípulo siempre ha buscado (y todavía busca) es precisamente una lección, una lectura. Pero no una lista erudita de libros, sino otra cosa completamente distinta: busca la experiencia de un lector, busca las *propias* lecturas, cómo las ha interpretado, cómo las ha convertido en experiencia vivida. El discípulo busca en la lección la lectura leída por su maestro: su tono, su trama, su textura. El discípulo no anda a la búsqueda de la lectura para, a su vez, repetirla porque, entre otras cosas, el verdadero maestro no lo toleraría. No, los maestros de verdad no quieren ser imitados. El discípulo encuentra y descubre, y lo que descubre en esas lecciones es una música que le permita leer, o leer de nuevo, o leer de otro modo. Lo que descubre es una sabiduría del amor y de lo incierto. Ambas resultan inseparables. En las lecciones de su maestro, el discípulo encuentra lecturas que le interpelan, que le hacen dudar, que le lanzan hacia delante, hacia algo nuevo, hacia algo desconocido.

No se puede olvidar que la ineludible condición finita de los seres humanos impide el acceso a los orígenes. Ningún hombre, ninguna mujer, ningún niño o niña puede en sentido estricto originar nada nuevo. Hace un momento ya lo hemos expresado diciendo que los humanos somos seres «desde». Significa esto que no hay más remedio que enlazar. A favor o en contra, es verdad, pero siempre enlazar. Sin duda es posible iniciar algo nuevo, pero ya ha quedado suficientemente claro que el inicio no es el origen. Éste es metafísico, aquel es histórico y antropológico. Esto es fácilmente detectable en las lecturas y en las lecciones. Se descubre en las lecciones de un maestro su «forma» de leer, y a partir de esa «forma» es posible iniciar la propia lectura. El maestro lee inclinado, y también el discípulo escucha inclinado. Es ese gesto, esa «doble inclinación» en la lectura la que, a su vez, nos enseña y nos invita a leer, a leer por primera

vez o a leer de nuevo. Por eso asistir a una lección es entrar en un universo abierto. La lección es una obertura que el maestro transmite frágilmente, de manera humilde, precaria y provisional.

El maestro es un ser inclinado a la lectura, a ese libro, a esa escritura que resucita en su voz. Su inclinación es un gesto respecto al saber y también respecto a sus estudiantes. Es un gesto corpóreo, «matérico», sin el que no es posible transmitir la lección, porque lo que el maestro muestra en sus lecciones es, literalmente, la «corporeización de sus lecturas». Estar presente en una lección de verdad es ser partícipe de una somatización, es escuchar a alguien que ha convertido sus lecturas en parte de su cuerpo y de su vida. Al menos en el ámbito de las ciencias humanas, a uno no le interesa lo más mínimo la objetividad de una lección. Al contrario. Si una lección es interesante, si merece la pena ser escuchada, si debe ser reivindicada, no es porque transmita una verdad objetiva, sino todo lo contrario. La lección siempre es un punto de vista, una perspectiva, y esto es lo que la hace tremendamente atractiva y seductora.

Escuchar una lección es vivir un acto de creación, es participar en uno de los mayores actos de creación que puede realizar un ser finito. Escuchar una lección es asistir a un acto estético, irrepetible, es vivir la configuración de una obra de arte. Es probable que para algunos lo que acabo de decir pueda resultar exagerado, pero basta con repasar las biografías de los grandes maestros, basta con imaginarse una sola de sus clases, para darse cuenta de que no lo es en absoluto. Por ejemplo, si se lee la biografía que Ray Monk escribió sobre Ludwig Wittgenstein se puede reparar en la manera que tenía el filósofo vienés de dar una lección:

> Enseñaba sin notas, y con frecuencia parecía estar simplemente de pie delante de su público, pensando en voz alta. De vez en cuando se detenía y decía: «Un momento, ¡dejadme pensar!», y se sentaba unos minutos, mirando su mano vuelta hacia arriba...[23]

No se dicta una clase, se crea, se «da», en el sentido de «donación», en el sentido de regalar y de implicarse en lo que se regala. El ritmo, el tono, el movimiento del cuerpo, la luz, la atmósfera, todo ello crea el «espacio» de la lección. Estar presente en una lección es ser partícipe de la reflexión de

un maestro, pero este «estar presente», en la lección, es una actividad, porque en ella el maestro «pone en juego» sus lecturas y, al hacerlo, las somete a juicio, porque al dar su lección el maestro convoca y provoca a sus alumnos. Y no es un mero ejercicio retórico. Como Sócrates, el maestro es un «sabio ignorante», es alguien atento tanto al texto que lee como a las palabras de sus alumnos, a sus gestos y a sus miradas. Esta atención es fundamental porque nada más alejado de una lección que un maestro orgulloso, altivo y desatento. En la lección se transmite una lectura que permanecerá abierta porque precisamente se ha impartido para ser puesta en tela de juicio, para ser problematizada.

6
Donde habite el olvido

> Viva usted durante una temporada en esos libros, aprenda de ellos lo que le parezca digno de ser aprendido, pero ante todo ámelos.
>
> RAINER MARIA RILKE,
> *Cartas a un joven poeta*

Leer, leer una y otra vez, leer el mismo libro que nunca es el mismo, y leerlo para mí, para alguien que tampoco no es el mismo que lo leyó por primera vez. Que el texto se convierta en cuerpo, en parte de mi cuerpo, aunque no deje de ser distinto de mí. Que el libro no abandone su alteridad, su «extranjeridad», que no quede asimilado por un fondo gris e indiferente, por una especie de «interior sin muebles» y se convierta en «memoria de una piel sepultada entre ortigas, allá donde el tiempo escapa a sus insomnios», en una tensión entre el recuerdo y el olvido que se activa a mi pesar. Que pueda acostarme y despertarme con él, que no solo esté en mi biblioteca sino que me acompañe en los paseos, en las clases, en los momentos de placer y de dolor, en la lucha cotidiana contra mis molinos de viento.

Convertido en memoria, apresado pero no fundido en mi cuerpo, el texto sigue siendo un extraño que, precisamente por ser extraño, no deja de inquietarme, porque la lectura no es un bálsamo que calma la incertidumbre de las situaciones del mundo, sino un riesgo constantemente unido a la perplejidad y a la duda. La lectura es el vértigo que se despliega al borde de un abismo, es el temblor de un eco que se oye en el fluir del tiempo y en los insignificantes sucesos de la prosa de la vida. La lectura es una vibración minúscula, apenas imperceptible para aquellos que están pendientes de las grandes obras, de los espectaculares sucesos que colonizan las portadas de los periódicos, esos que pasan rápidamente de moda y que no dejan huella.

Esa lectura que queda alejada de las ventas de los grandes almacenes, que se consume y no se digiere, o que se digiere de forma veloz sin que provoque insomnio o dolor de estómago, sin que la piel del lector sude y tiemble de incertidumbre, ese texto es el que sin querer uno ya ha aprendido de memoria antes de proponérselo. Darse cuenta entonces, de repente, de que ocultaba un secreto, algo en lo que uno no había caído en la cuenta.

> Donde habite el olvido,
> en los vastos jardines sin aurora;
> donde yo solo sea
> memoria de una piedra sepultada entre ortigas
> sobre la cual el viento escapa a sus insomnios.
> Donde mi nombre deje
> al cuerpo de designa en brazos de los siglos,
> donde el deseo no exista.[1]

Me he repetido una y mil veces ese fragmento, los versos de aquel viejo poema que creía saber de memoria, pero me equivocaba. Nunca se sabe de memoria, si por saber de memoria se entiende poseer un texto que ya no ofrece resistencia, que no provoca dudas ni incertidumbres. Aprender de memoria es asumir que lo leído, aunque forma parte de mí, me sigue inquietando, irrumpe en las situaciones cotidianas de mi vida producto de impresiones sensibles: el olor, el sonido, el gusto.

Despertarse en medio de la noche, o del día, despertarse en cualquier momento, porque para despertar no es necesario estar dormido; despertarse sin querer y sin avisar; despertarse y recordar eso que leyó, no la noche anterior, no, mucho antes, muchos años antes; recordar cómo lo leyó y con quién, y sentir vibrar el libro como si fuera entonces aunque de manera distinta. Sentir su olor y su textura. Recordar no solo lo que decía sino cómo y en qué forma, en qué *cuerpo*, en el del lector y en el del libro, porque también los libros tienen cuerpo, también son corpóreos.

Recordar el libro que ya no está, que quizá se perdió en el silencio del tiempo, en el anonimato del espacio, como tampoco está aquel o aquella con la que compartí esa lectura. Despertarme y darme cuenta de que la memoria nos juega malas pasadas, porque quizá no sucedió nada de esto, nada, quizá todo fue un sueño, porque todo es, en definitiva, una forma de

ausencia, una ausencia leve, «como carne de niño». Despertarme y no saber, y saber que no se sabe, y desconocer mi verdadero nombre y mi verdadera historia, quizá porque tal vez no haya nunca, en ningún lugar ni en ningún tiempo, ni un nombre ni una historia verdadera. Despertarme y comprender que lo que recuerdo no es real, que es fruto del trabajo del tiempo: «Donde mi nombre deje al cuerpo que designa en brazos de los siglos, donde el deseo no exista».

Vivimos en un tiempo de olvido. La misma expresión «aprender de memoria» es sospechosa. Entrar en una clase y decir: «Esto se tiene que aprender de memoria» es abrir un fuego que será difícil que deje de quemar. Si de verdad hay crisis, no es de valores, ni nada parecido, sino de memoria. Seamos más explícitos: la crisis pedagógica del momento presente es fundamentalmente una crisis de transmisiones, una crisis de memoria. Educar es, entre otras cosas, transmitir una memoria. Lo venimos repitiendo desde el principio: no hay educación sin la herencia de una biblioteca, pero no de una biblioteca erudita. Se trata de algo totalmente distinto, se trata de una biblioteca encarnada, de una biblioteca vital. Un gesto que Marcel Proust narra al principio de *En busca del tiempo perdido*, el «beso de buenas noches», está junto a la memoria de los relatos que los mayores nos han contado antes de acostarnos. Dar un cuento y un beso, en eso consiste educar. Dos gestos que parecen fundirse en uno solo, dos gestos que notamos cuando faltan, sobre todo cuando (nos) faltan.

> Es que las noches en que había visitas —o solo la del señor Swann— mamá no subía a mi alcoba. Yo cenaba antes que todos y después iba a sentarme a la mesa hasta las ocho, hora a la que —según lo convenido— debía subir a acostarme, y aquel beso precioso y frágil que mamá me confiaba habitualmente en mi cama, en el momento de quedarme dormido, tenía que transportarlo del comedor hasta mi habitación y conservarlo mientras me desvestía, sin que desintegrara su dulzura, sin que se derramase y se evaporara su volátil virtud...[2]

Sin darnos cuenta vivimos de la novedad del instante, de cada instante, porque cada momento es único y diferente. La costumbre nos vuelve insensibles a lo nuevo, a lo que parece lo mismo, pero es nuevo, porque nada se repite exactamente igual, porque la repetición no es la reiteración,

porque repetir no es reiterar. El recuerdo del beso y de la lectura, con los que da comienzo esa inmensa catedral de la memoria que es *En busca del tiempo perdido* de Proust, son dos actos de amor, dos transmisiones que viven en la memoria involuntaria. Ha dejado de existir esa vieja cama en la que nos contaban o leíamos esas antiguas historias, tampoco están ya las personas que nos abrazaban y besaban antes de acostarnos. Pero no hay que olvidar que «los lugares que hemos conocido no pertenecen solo al mundo del espacio en el que los situamos para mayor comodidad».[3] Las palabras, las lecturas, los libros no son solo «objetos», sino cosas con alma, vivas, unidas al cuerpo de aquellos que nos las mostraban, de aquellos que nos las transmitían, que nos las regalaban, porque educar es dar, es regalar. No puede educar el que no entiende el significado de la gratuidad, del don, de la confianza no basada en el contrato, sino en la palabra dada. El niño que espera el cuento y el beso de buenas noches confía, pero también duda. ¿Subirá mamá? Quizá cuando lo haga, él ya se habrá dormido...

Los habitantes de la llamada sociedad de la información, o tecnológica, no se hacen estas preguntas. O quizá sí, pero no se las formulan en las instituciones destinadas oficialmente a la educación. Aquí las preguntas son otras bien distintas: ¿para qué aprender algo de memoria si se puede encontrar en el ordenador? Ésta es la pregunta que todo el mundo, con algo de sentido común, haría al profesor que se atreviera a defender un aprendizaje memorístico. Las preguntas técnicas y pragmáticas han colonizado el universo pedagógico. También su lenguaje: programación, cronograma, competencias, usuarios, rúbrica, evidencias, guía docente, etcétera. La colonización no es solo tecnológica. Lo económico se ha apoderado de todas las facetas de la vida. Ni la educación ni la lectura han quedado al margen. Tampoco la amistad o el amor. No debería extrañarnos, porque ¿acaso educar (y leer) no es amar?

Vivimos en una época de ocaso de la palabra. Quizá podría añadirse, sin que eso pretenda expresar una nostalgia de aquel tiempo pasado que *siempre fue mejor*, que ahora habitamos también en un tiempo de ocaso de los libros, en un tiempo de libros con un formato electrónico, que ya no son «libros», sino «dispositivos con textos». Vivir en el crepúsculo de los libros significa no solo existir en el declive de la lectura, algo obvio por otro lado,

sino también en el de la memoria, en el olvido de los relatos que han dado forma a la vida, porque no hay lectura sin memoria, porque leer no es buscar una información, sino *incorporar*, y no hay cuerpo vivo, no hay «carne», sin pasado rememorado en el presente. No hay cuerpo sin huellas de historias que quedan cicatrizadas en la piel del viviente, porque somos los relatos que recordamos y, por ello, somos también las tramas que nos atraviesan, esas que nos han contado o que leímos antes de acostarnos, y que quizá creemos que ya hemos olvidado, pero no obstante siguen estando allí, porque han marcado nuestra condición vulnerable, porque no podemos deshacernos de ellas, porque son historias ligadas a abrazos y a besos de buenas noches.

Hasta el momento de la difusión de la imprenta, en el siglo XVI, poca gente sabía leer, y la que podía hacerlo tenía difícil acceso a los libros y a las bibliotecas. Los eruditos tenían que llevar los «textos en su cabeza». Así, es obvio que el arte de la memoria fuera considerado en la Edad Media y hasta entrada la Edad Moderna, «el fundamento imprescindible de la formación».[4] Pero a partir de la obra de Montaigne todo cambia. Afirmaciones como «saber de memoria es no saber» y «es mejor una cabeza bien hecha que una cabeza bien llena» transforman radicalmente el papel de la memoria en la educación. En contraposición al «saber memorístico», un saber que se alimenta de la lectura, se propone un aprendizaje basado en la experiencia, en el viaje, en la vida, independiente de los libros.[5] Ahora bien, hay que andarse aquí con cuidado, porque no se puede entender esta idea en un sentido «vulgar». Montaigne no critica el aprendizaje memorístico sin más, sino que lo que rechaza es la memoria como «almacén». Tenía una buena memoria, era un gran lector, y basta con echar un vistazo a sus *Ensayos* y comprobar cómo «se le ocurren las citas adecuadas de las autoridades griegas y latinas»[6] para «pintar su yo». Lo que él rechaza es la acumulación de información y el aprendizaje como un «embudo». No se puede vivir utilizando solo la memoria y no el entendimiento, la experiencia o la razón. En consecuencia, lo que los profesores tienen que juzgar y promover no son las palabras literales de las lecciones sino el valor de eso que se ha aprendido para la vida.

La educación moderna (desde el siglo XVIII en adelante) se edifica de espaldas a la memoria. La razón y la experiencia son ahora la base del conocimiento. «En el futuro la memoria ya no tendrá su lugar en el juicio sino en el prejuicio, al que la Ilustración ha declarado la guerra.»[7] Como ya se ha puesto de manifiesto en la primera parte de este ensayo, si existe un filósofo (y pedagogo) moderno contrario a la memoria, es Jean-Jacques Rousseau. No vamos a repetirlo, solo habría que recordar que, para el pensador ginebrino, Emilio ha de ser educado conforme a las leyes de la naturaleza y de la razón, y olvidarse de la literatura, de las fábulas de La Fontaine, por ejemplo, porque los niños a los que se obliga a aprender esas fábulas todavía no se hallan en la edad de la razón y no tienen una capacidad crítica. Emilio tiene que descifrar el libro de la naturaleza y no observar las palabras sino las cosas. Únicamente podrá leer *Robinson Crusoe*. Tampoco en la filosofía de Kant hay una reflexión sobre la memoria. Él no consideró necesaria una cuarta crítica dedicada a esta cuestión, y, como en otros pensadores de la Ilustración, la memoria no ocupa el centro de su filosofía.[8]

En las sociedades «posmodernas», «postradicionales» o «tecnológicas», la memoria ha sido borrada (¿quizá definitivamente?) del aprendizaje. En nuestros sistemas sociales y educativos de los siglos XX y XXI está prohibido aprender de memoria, y esta negativa tiene unas ramificaciones decisivas en el modo y la forma de comprender la lectura. Hoy ya no se lee, lo que se hace es buscar información, que es algo completamente distinto. Se busca información para hacer trabajos, para escribir tesis y artículos, pero no se lee. Tampoco se estudia, se hacen investigaciones, se organizan equipos y grupos de investigación, ciertamente, pero no se estudia, porque investigar no es estudiar. Ni se lee ni se estudia, por eso los libros no se convierten en «carne», en «cuerpos vivos», porque ya nada se *incorpora*, ya nada se *pasa por el corazón*, ya nada se sabe de memoria.[9] Las consecuencias de la crisis de la memoria para la formación son alarmantes, porque sin la tensión entre el recuerdo y el olvido, sin el aprendizaje de memoria, la formación se convierte en un

proceso de fabricación, en un instrumento reducido a técnicas, y el educador en un técnico o un funcionario preso de las garras de la racionalidad instrumental.

La burocracia pedagógica que ha colonizado el mundo de la vida cotidiana ha eliminado la «indispensabilidad» de los cuerpos, de los maestros, de los profesores. Todo puede ser sustituido, cambiado por otro. No se tiene en cuenta que la presencia de la voz, de la situación y de las cosas materiales (los libros, los cuadernos, la escritura), son imprescindibles en el aprendizaje de un texto que cobra vida encarnándose en un cuerpo. Cuando se habla de aprender de memoria suele pensarse en un almacenaje de nombres, de cifras, de informaciones. Los críticos de la memoria la entienden al modo erudito, que, en la mayor parte de las ocasiones, no tiene otro sentido que el de superar un examen. Pero eso nada tiene que ver con la memoria. La memoria «almacén» no es memoria, o, al menos, no es la memoria que aquí se está describiendo.

La memoria está vinculada al cuerpo y a los sentidos corporales. El yo es memoria, se hace (y se deshace) en las relaciones y en las situaciones que se hunden en el pozo del pasado. Se recuerda y se olvida, se recuerda olvidando, porque la memoria no es el recuerdo sino la tensión mestiza entre el recuerdo y el olvido, y muchas veces se recuerda involuntariamente. Ésta es la memoria que acontece, que irrumpe sin querer a través del gusto, del olfato y del oído. Pero la memoria también se «trabaja», también puede «trabajarse». En la lectura, el trabajo de la memoria hace posible que el texto aprendido forme parte de un yo corpóreo que se transforma en cada momento de su andar por el mundo.

No hay memoria sin sombra. La sombra es la presencia del olvido en el edificio del recuerdo, es una zona oscura en la biografía. La sombra es la presencia del detalle que transforma el recuerdo. Aprender de memoria es aprender una sombra, es darse cuenta de que en el yo siempre está lo otro y lo distinto, que la diferencia no se halla solamente fuera del yo, sino en sí mismo, porque el yo es una disonancia. Aprender de memoria es ser consciente de que en lo conocido siempre está la presencia de lo extraño, de lo indominable. El yo que hace memoria descubre que no puede controlarse ni poseerse. Algo así es difícil de comprender en una visión de la educación

en la que la memoria ha quedado proscrita, en una pedagogía que cree que la memoria es un almacén de datos, y que tiene que ser erradicada, en una pedagogía que parte de la base de que la memoria es solo la reiteración del pasado, y que la educación debe mirar al futuro, a la innovación.

La expresión «innovación docente» es otro de los conceptos sagrados, de los conceptos incontestables de la pedagogía actual, y sus defensores olvidan que lo estructural en educación es el *cuerpo* y la *palabra*, el cuerpo que es palabra. Lo estructural en educación es la palabra corpórea, la palabra escrita, la palabra que es escritura, y la crisis de la memoria está ligada a la pérdida de estas palabras. Cada vez más la palabra corpórea, la escritura, está subordinada a la imagen, a la estadística, a la tecnología. Y es una subordinación que acaba siendo *pérdida*. Vivimos en un mundo idolátrico, en un mundo en el que la tecnología se ha convertido en ídolo. Un ídolo es un símbolo que no remite a otra cosa más que a sí mismo. En él no hay alteridad, no hay diferencia, no hay ambigüedad. El ídolo es una presencia total. Sin mediación. Por eso un mundo idolátrico niega la lectura, no la soporta, la reduce a descodificación o a instrumento para resolver problemas prácticos.

Todas las mediaciones de las que hace uso un cuerpo humano (palabras, imágenes, formas musicales) son formas de hacer presente lo ausente. Uno sabe, o debería saber, que el texto que ha aprendido de memoria será repensado y releído, y que, por lo tanto, no es lo último, no es sagrado. Un mundo es idolátrico si se niega a aceptar el conflicto de las interpretaciones, el juego de las diferencias, la imposible resolución del sentido. Un texto que no mediatiza una ausencia, un texto sin duda y sin incertidumbre, es un ídolo, y no se puede aprender de memoria. En la sociedad tecnológica, los textos dejan de ser textos, los símbolos dejan de ser símbolos, la memoria deja de ser memoria y se convierte en simple reiteración al no estar transformada por la ausencia, por el tiempo y por el cuerpo. La sociedad tecnológica no soporta una educación que habite un mundo de sombras, una educación que viva de la palabra, de la escritura, de la lectura, del estudio. Al contrario, en esta sociedad seduce lo evidente, lo cierto, lo indudable, lo veloz, lo que, en el fondo, reclama obediencia. La sociedad tecnológica vive de ídolos, y ésos no pueden leerse.

Aprender de memoria es estar abierto al flujo vital que nos llega del pasado, que nos instala, siempre de forma provisional e incómoda, en el presente, y que nos lanza hacia un porvenir que no podemos programar. La memoria no es la fijación en el pasado, sino el detonante de apertura a la incertidumbre de lo que tiene que venir y que nunca podrá conocerse a priori. La reiteración fija el pasado, pero la memoria no es reiteración sino transformación, y en toda transformación habita lo incierto del presente y la apertura al porvenir. La memoria atraviesa el yo y lo hace tambalearse porque le recuerda que no hay hechos sino solo interpretaciones, le recuerda que la literalidad y la objetividad no son atributos de los seres finitos.

La sociedad tecnológica es una sociedad ruidosa, y en ella no se puede aprender de memoria, porque ésta necesita tiempo y silencio, y actividades como leer, escribir o estudiar, que viven de entornos silenciosos, no pueden darse en un campo de estridentes vibraciones. Además, este tipo de ruido, el ruido tecnológico, no conoce fronteras. Nos vincula a todos los individuos a la sociedad global. El sistema tecnológico impide pensar. La presencia del ruido niega el pensamiento, y con esta negación la lectura, la escritura y el estudio se transforman en búsqueda de información y redacción de trabajos, la mayoría en grupo. Un mínimo de reflexión y de experiencia llevaría a la conclusión de que no hay lectura posible sin intimidad y sin silencio, no hay lectura posible sin tiempo, y si en la sociedad tecnológica falta algo es precisamente el tiempo, porque el gran ídolo de la tecnología es la velocidad.[10] Leer es un acto silencioso, solitario y lento, y lo mismo puede decirse de escribir y de pensar.

Para todas estas actividades es necesario un silencio vibrante, una soledad poblada por la vida de las palabras y un tiempo de sosiego. En la lectura, en el acto silencioso, solitario y sosegado de leer, *lo otro* que transmite el texto nos asalta. El texto habla, irrumpe en nuestra intimidad, agrieta la identidad y la seguridad del yo. La escritura se hace carne. En este momento uno sabe que está leyendo. Un poema, una novela, una obra de teatro, nos penetran y ocupan las formas de nuestro modo de ser en el mundo, de las relaciones que establecemos, de las situaciones que inventamos. El cuerpo es, en la lectura, vulnerable. En el cuerpo lector se abren heridas que no podrán soldarse, que no podrán cicatrizarse. Esto no es

un déficit, sino lo que hace que el cuerpo de cada uno sea un cuerpo vivo, sea carne. Y, para ello, es necesario vivir situaciones de silencio. Hay que callar, y entonces, en este momento, la voz del otro se hará presente en la lectura y quedará marcada en la piel del lector, en su memoria corpórea, una memoria que trasciende el solipsismo del yo. El texto aprendido de memoria es un estruendo que irrumpe en la vida de cada lector de una forma imposible de controlar.

Aprender de memoria significa aprender a soportar el silencio del texto, el silencio en la lectura y posterior a la lectura, porque es más difícil guardar silencio después de leer que antes, o que durante. ¿Seremos capaces de resistir el silencio? Una y otra vez la sociedad tecnológica nos invita a hacer consideraciones, a dar opiniones. Después de leer hay que comentar lo leído, después de ver una película hay que hacer un debate, después de ir a un museo hay que redactar un trabajo en grupo. Todo, menos guardar silencio. Pero solo si se aprende a leer en silencio se aprenderá a leer, porque solo en el silencio uno es capaz de descubrir en el texto la voz y la palabra. Aprender de memoria es saber callar y no temer al silencio. Leer es permitir que el silencio hable.

La crisis de la memoria ha dejado al lector con una identidad vacía, o algo peor, con una identidad fija, inmóvil, firme. En la sociedad tecnológica la identidad es fácilmente alienable a partir de los fetiches de turno, porque ha desaparecido lo único que no lo era: la memoria. Como tituló Robert Musil, el ser humano ha dejado de tener cualidades. Pero esto no es lo grave, quizá incluso podría decirse que es una liberación si las cualidades fueran simplemente «cualidades». Pero lo que se ha abandonado es el flujo del tiempo, las relaciones y las situaciones, las historias y los relatos, las herencias y los deseos. Lo que se ha proscrito son las transformaciones. Lo realmente grave es la cuantificación del mundo, la «matematización», la visión utilitaria, el triunfo de la lógica económica, del «dar a cambio». Siempre parece que hay que establecer por adelantado la utilidad de todo. Leemos, hay que leer, de acuerdo, pero con una condición: hay que decir *para qué*. En la sociedad tecnológica, sin un objetivo claro y definido nada tiene sentido, y todavía menos esas actividades propias de los que «no tienen nada mejor que hacer», como es el caso de la lectura. Leer, sí, pero

¿para qué? Para nada, para nada que pueda establecerse a priori, para nada «práctico», para nada «útil». Leer para guardar silencio, para memorizar y memorizarte, para mantenerte vivo, para atreverte a descender a tus propios infiernos, para soñar y desafiar a la muerte.

La positividad o el triunfo de los hechos, la tiranía de los hechos, y, al mismo tiempo, la indiferencia. Éste es el claro diagnóstico de nuestro presente. «Hemos conquistado la realidad y perdido el sueño.»[11] El diagnóstico de Robert Musil en su gran novela, *El hombre sin atributos*, sigue vigente:

> La aridez interior, el desmesurado rigorismo en las minucias junto a la indiferencia en el conjunto, el desamparo desolador del hombre en un desierto de individualismos, su inquietud, maldad, la asombrosa apatía del corazón, el afán del dinero, la frialdad y la violencia que caracterizan a nuestro tiempo son, según estos juicios, única y exclusivamente consecuencia del daño que ocasiona al alma la racionalización lógica y severa.[12]

¿Qué ha quedado de la lectura y la memoria en este universo de cifras? En un mundo colonizado por «lo económico» no se puede «perder el tiempo». Hoy siempre se lee para algo, pero este «algo» no puede ser cualquier cosa. Tiene que ser «algo» que produzca un rendimiento económico. Por eso, como decía más arriba, la pregunta indiscutible es «¿de qué me va a servir?». Sin embargo, es necesario pensar seriamente qué sucede *cuando se deja «morir lo inútil»*. ¿Es verdad que si quedamos seducidos por el canto de las sirenas de lo económicamente útil, solo seremos capaces de producir «una colectividad enferma y sin memoria que, extraviada, acabará por perder el sentido de sí misma y de la vida?».[13] La cuestión no es tanto qué le va a suceder a una sociedad que no valore lo inútil, sino el mismo concepto de «utilidad» entendido como sinónimo de «importante», de «lo que merece la pena», de «aquello que debe enseñarse» en las escuelas y en las universidades. En la sociedad tecnológica esta «utilidad» sinónimo de «importante» supone la destrucción de la memoria y de la lectura como incorporación de la escritura en la carne del lector, una incorporación que el criterio de utilidad no comprende, una incorporación que no se traduzca en la solución de problemas prácticos o en la adquisición de unas competencias.

Conviene darse cuenta de que la perspectiva es otra, que tiene que ser otra, porque el aprendizaje de la memoria no tiene nada que ver con la utilidad sino con la corporeidad. Aprender de memoria significa que hay una escritura que quedará tatuada en nuestra carne, y que avanzará o retrocederá con el movimiento mismo del yo. Lo que uno ha memorizado no solamente se interrelaciona con la propia experiencia, sino que será la misma experiencia, porque vivimos *en* la memoria, porque somos *en* y *desde* los textos que hemos leído y que hemos aprendido. El yo es «memoria textual», y la forma de ser en el mundo y de encarar la vida es radicalmente distinta si es una forma memorística, porque esa forma no está ligada a «la actualidad». La sociedad tecnológica es una sociedad esclava de la inmediatez. Pero no hay que confundir la «actualidad» con el «presente». La actualidad necesita de la información, mientras que el presente necesita el relato, la narración, y en toda narración habita la memoria. Sin el relato, el presente es imposible. Walter Benjamin se ocupó de esta cuestión en uno de sus mejores escritos: *El narrador*.[14]

El arte de la narración es inseparable de la experiencia y de la memoria, porque es la transmisión oral de las experiencias las que han hecho posible las narraciones, y hoy, advierte Benjamin, este arte está tocando a su fin. El declive de la narración y de la memoria es directamente proporcional al auge de la información, y, en tal caso, el *presente* se diluye en *actualidad*. El problema no es la información como tal sino su lugar en los sistemas sociales, el valor concedido a la velocidad y a lo efímero, su espacio en la educación y en la vida. El problema es, en pocas palabras, la colonización de los valores informativos. ¿Qué significa esto? En la sociedad tecnológica hay conocimiento, pero es imposible la sabiduría, hay vivencias, pero es imposible la experiencia, hay reiteración, pero es imposible la memoria, hay decodificación, pero es imposible la lectura.

La sabiduría está ligada a la narración. Es capaz de aconsejar. El que narra, dice Walter Benjamin, es alguien «que tiene consejos para el que escucha».[15] Si hoy la misma palabra «consejo», o «aconsejar», está pasada de moda, es debido a que la comunicabilidad de la experiencia está seriamente amenazada. Lo que ocurre en la sociedad tecnológica es que la palabra «consejo» se comprende como «propuesta», como solución de

problemas, y el que «da consejos» es alguien que te dice cómo debes responder ante una situación concreta. Pero, en realidad, eso no tiene nada que ver con el «aconsejar». El consejo, dice Benjamin, «no es tanto la respuesta a una cuestión como la propuesta referida a la continuación de una historia en curso».[16] Y es en este aconsejar el lugar en que habita la sabiduría. De hecho, el consejo no es otra cosa que «sabiduría entretejida en los materiales de la vida vivida»,[17] y la extinción del arte de narrar y de aconsejar conlleva inevitablemente una destrucción de la sabiduría.

La información tiene su propia lógica, sus propios valores, y son éstos los que han colonizado todas las facetas de la vida cotidiana. Es imprescindible que todo se pueda verificar, que suene plausible, «por ello es irreconciliable con la narración». Para Benjamin, «la escasez en que ha caído el arte de narrar se explica por el papel decisivo jugado por la difusión de la información».[18] Ésta no vive propiamente de «lo nuevo» sino de «la novedad». La distinción entre «lo nuevo» y «la novedad» es decisiva. Lo nuevo irrumpe, no se puede programar, no se puede planificar. Uno espera lo nuevo, pero no sabe cuándo ni cómo surgirá. Ni con qué rostro. Lo nuevo transforma el mundo, no puede ser utilizado por el sistema tecnológico, ni tampoco puede ser objeto de información porque «no hay palabras» para nombrarlo. La novedad, en cambio, es otra cosa. De hecho, la novedad es lo contrario de lo nuevo, no tiene nada de nuevo. La novedad es lo viejo que se repite bajo unos parámetros que el sistema tecnológico domina y planifica a la perfección.

El valor o el medio en que la novedad se mueve a sus anchas es la rapidez, y, por lo mismo, la caducidad. Si la velocidad se convierte en un ídolo, entonces también hay adoración por lo caduco. La caducidad y la rapidez son dos caras de la misma moneda. Por un lado, una noticia no puede sobrevivir en un mundo lento, por otro, una noticia deja de ser noticia a las pocas horas, a los pocos minutos. «La información», afirma Walter Benjamin, «cobra su recompensa exclusivamente en el instante en que es nueva.» Solo vive en ese instante, debe entregarse totalmente a él, y en él manifestarse. De ahí también que la sociedad de la información no pueda comprender la memoria, porque la considera presa de la caducidad. Pero lo que sucede es precisamente todo lo contrario, porque la memoria, por el

hecho de serlo, no puede comprenderse con los parámetros de la rapidez y de la caducidad. La memoria no pasa de moda, no se agota. Es lo inagotable, porque nunca es la misma, porque no se reitera. Repite pero no reitera. «Mantiene sus fuerzas acumuladas.»[19] Memoria y narración andan de la mano. Una no puede sobrevivir al margen de la otra. Para hacer memoria necesitamos del relato, y el arte de narrar necesita, a su vez, de la escucha, de tener tiempo para la escucha para demorarse en ella. Y las historias hay que saber guardarlas en la memoria.

Pero Walter Benjamin señala algo más, algo decisivo que marca otra diferencia fundamental entre la narración y la información, a saber, la «huella». La narración no tiene por objeto transmitir un recuerdo lo más objetivamente posible, sino sumergirlo en la vida del narrador, para que su presencia no se diluya en la trama, sino todo lo contrario, para que cobre sentido o, al menos, para que inquiete el presente. En cualquier caso, el nombre propio del narrador no puede ni debe desaparecer de la narración, porque de lo que se trata no es solamente de saber el contenido de la experiencia sino la forma de vida del que ha vivido. Y para que esto sea posible, la memoria es la facultad más relevante, porque en aquellas narraciones aprendidas de memoria y transmitidas cara a cara el tono del relato y del narrador alcanza su máxima expresión. En el aprendizaje de la memoria, el texto, la trama, el *mythos*, se ha convertido en carne.

Escribe Walter Benjamin que «todo aquel que escucha una historia está en compañía del narrador; incluso el que lee, participa de esta compañía.» Pero ¿qué sucede, por ejemplo, en el caso de la novela? Aquí el lector está a solas, y más que todo otro lector.[20] Se trata, en efecto, de una diferencia importante entre el *homo narrans* y el *homo legens*. Pero ¿acaso el lector no necesita rememorar? Como le sucede a Don Quijote o a Emma Bovary, el lector incorpora los libros a su cuerpo y vive con ellos. Pero en este caso, a diferencia del narrador, no se trata de una condición imprescindible. No obstante, el interrogante persiste: ¿cómo aprender de memoria y narrar en un mundo en el que la lógica de la rapidez se ha extendido a todas las facetas de la vida? ¿Hay que dar por muerto y enterrado el aprendizaje de la memoria? Y si realmente es así, ¿cómo leer? La dificultad de responder a estas dudas no es ni teórica ni práctica, sino vital. Ante cuestiones como

éstas el vértigo hace su aparición, porque es posible que ya estemos en un final de trayecto. ¿Podrán recuperarse el tiempo de la lentitud, la importancia de lo que no caduca, la diferencia entre recordar y reiterar, etcétera...?

Hace algunos años, Milan Kundera escribió la novela *La lentitud*. El narrador cuenta que se le ocurrió pasar la noche en un castillo, junto a su mujer. Va conduciendo y, de repente, observa un coche a sus espaldas con el intermitente encendido. El vehículo muestra su impaciencia. Esta anécdota le permite iniciar una reflexión sobre el paso del tiempo, sobre la lentitud. La velocidad es «la forma de éxtasis que la revolución técnica ha brindado al hombre».[21] El cuerpo del conductor de una máquina está «fuera de juego» y se entrega a una «velocidad incorporal, inmaterial, pura velocidad, velocidad en sí misma, velocidad éxtasis».[22] Kundera se pregunta sobre si ha desaparecido el placer de la lentitud. ¿Dónde quedan los paseantes? ¿Y los lectores? No hay lectura sin lentitud y sin demora. El lector sabe que es necesario detenerse, cerrar los ojos, apretar fuertemente el libro contra su pecho, y dejar que lo leído resuene en su memoria. Al final del prólogo de *Aurora* Nietzsche escribió que tanto él como su libro eran «amigos de lo lento», que «filólogo» quiere decir «maestro de lectura lenta». Hay que reclamar que los lectores sean silenciosos y pausados, porque la filología es «un arte de orfebrería», es un «trabajo sutil y delicado» en el que no se logra nada «si no se consigue de un modo lento».[23] Por su parte, el filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein sostenía en uno de sus aforismos que algunas veces una frase solo se comprende si se lee en «el tiempo correcto». Y añadía: «Todas mis frases deben leerse *lentamente»*.[24]

Aprender de memoria es mantener viva una biblioteca y evitar así que la herencia se diluya en la noche de la historia y, en ocasiones, se ahogue en los himnos victoriosos de los que la han escrito. Nadie ni nada podrá arrebatar el texto inscrito y marcado con sangre en nuestros cuerpos sin que, al mismo tiempo, pueda romper esto que llamamos «yo» y que no es más que un conjunto de trayectos y de aventuras que no tienen ningún sentido trascendente. Es famosa la lectura que Walter Benjamin hace del cuadro de

Paul Klee *Angelus novus*. No es éste el lugar para repetirla. Solo quiero fijarme en la mirada del ángel y ponerla en relación con la mirada de otro ángel, aquel con el que Rainer Maria Rilke comienza la primera de sus *Elegías de Duino*.

El ángel del lienzo de Klee mira al pasado para escribirlo desde el presente. El juicio final de celebra todos los días. Rememorar no es conservar en la memoria los acontecimientos, sino reactualizarlos en la experiencia presente.[25] El ángel de la historia mira al pasado, y allí donde nosotros vemos datos, él ve una catástrofe. Quiere detenerse, pero no puede, porque un huracán lo lanza hacia el futuro, hacia el progreso. Por otro lado, el ángel de la elegía de Rilke es «terrible». No sé si se pueden comparar ambos, pero, en cualquier caso, muestran el lado oscuro de la vida y de la historia.

Siempre que hay rememoración hay dolor, y es así porque o bien hay sentimiento de pérdida de un tiempo mejor o bien hay sentimiento de injusticia, de que el mal y la muerte quizá han tenido la última palabra. Hay condición humana, porque hay *incompletitud*. Al rememorar, el lector se convierte en donante de sentido, no puede hacer otra cosa. Mientras que en el caso del aprendizaje reiterativo de un «texto sagrado» en el que no hay distancia respecto a la palabra aprendida, ni mucho menos transgresión, en la lectura filosófica o literaria, el lector, cuando aprende un texto de memoria, se convierte en un «ejecutante», porque aprender de memoria es proporcionar al texto claridad y fuerza vital.[26] Solo se llega a ser lector cuando uno tiene una relación carnal con el libro. Será, lo sabemos, una relación incompleta, disonante, con espacios vacíos y con vértigo. Los ángeles son más terribles de lo que siempre nos han contado. Pero en la mirada al pasado, la trama que uno aprende de memoria se convierte en la carne que permitirá juzgar el mundo que ha heredado e inventar la vida.

7
La huella de los profesores

> La universidad debería, por tanto, ser también el lugar en el que nada está a resguardo de ser cuestionado, ni siquiera la figura actual y determinada de la democracia.
>
> JACQUES DERRIDA,
> *Universidad sin condición*

¿Qué significa enseñar a leer? No es fácil responder a esta pregunta. Para hacerlo hay que reflexionar, en primer lugar, no tanto acerca de la enseñanza de la lectura, cuanto de su aprendizaje. En los semestres de invierno y verano de 1951-1952 Martin Heidegger impartió en la Universidad de Friburgo unos cursos sobre la pregunta *¿qué significa pensar?* Según él, un aprendiz de carpintero, por ejemplo, no se limita a ejercitarse en el uso de instrumentos. También busca ponerse en «relación con la madera», porque sin ésta no dejaría de ejercer una «actividad vacía».[1] Si no fuese así, la actividad del carpintero, sigue diciendo Heidegger, estaría «determinada enteramente por el negocio». En otras palabras, si el carpintero es «carpintero» y no solamente alguien que quiere ganar dinero, no puede ser simplemente alguien con unas «competencias técnicas». Heidegger advierte que toda ocupación humana corre siempre un peligro, el peligro de ser *exclusivamente* una ocupación técnica con intereses económicos.

La lectura, la escritura y el pensamiento no están inmunizadas ante esta amenaza. Por eso es importante reflexionar sobre qué significa aprender a leer. Lo que de entrada sabemos es que no tiene nada que ver con aprender a decodificar un texto, ni con tener éxito en la búsqueda de una determinada información que uno requiere para solucionar un problema en su vida cotidiana. De momento no sabemos nada más, aunque esto no es poco. Pero hay otra cosa, algo que uno también debe tener en cuenta: si se

desea aprender a leer hay que encontrar a un maestro que le enseñe. Esto no es tampoco nada fácil, porque los maestros de verdad no se buscan, se encuentran, y sabemos, o creemos saber, que para aprender a leer no basta con seguir un manual de instrucciones, porque no se aprende a leer como se aprende un oficio cualquiera, por la sencilla razón de que la lectura es una actividad que tiene que ver con el gusto, con el tacto, con la sensibilidad.[2]

Sigue diciendo Heidegger que enseñar es más difícil que aprender porque implica un «hacer aprender», porque el verdadero maestro lo único que enseña es «el arte de aprender». No hay que entender aquí esta idea en el sentido habitual de «aprender a aprender», como si se estuviera diciendo que de lo que se trata es de provocar que el discípulo aprenda por sí mismo, como una especie de autoaprendizaje. Lo que Heidegger señala es otra cosa. Por de pronto, que el maestro sabe y transmite una ignorancia, su propia ignorancia. El maestro es el que está dispuesto a aprender, y lo está todavía más que el discípulo, porque está «mucho menos seguro de su asunto que los aprendices lo están del suyo».[3]

No se aprende nunca del todo a leer, como no se aprende nunca a pensar, a escribir, a amar o a escuchar. Y en todos estos casos lo poco que uno aprende lo descubre junto a alguien y sin querer. Estar en compañía de alguien y la falta de voluntariedad consciente o programada son dos condiciones imprescindibles para el aprendizaje. En el fondo uno aprende de repente, sin saber por qué. El maestro y el libro están ahí, y de pronto sucede algo. En el acontecimiento del aprendizaje de la lectura uno aprende de su maestro la fragilidad, aprende que, en cualquier momento, esa lectura que ha aprendido puede deshacerse, venirse abajo, desaparecer de la vida, aprende que no sabe leer, que nunca sabrá leer del todo.

Esto uno lo sabe si es un amante de la lectura, porque con toda seguridad lo ha vivido en algún momento de su vida. Y también esos amantes saben que aprendieron esa fragilidad leyendo «algo», pero no cualquier cosa. Si uno rememora su vida, si uno recuerda cómo aprendió a leer, seguramente recordará al maestro que le enseñó, o mejor dicho, al maestro «con» quien aprendió, y también recordará que no precisó de

ninguna técnica especial. No me refiero sino al momento en que se abre un libro y se lee una historia, porque los lectores de verdad nunca olvidan esas historias con las que aprendieron a leer.

Por todo ello, es importante atender a las palabras de grandes lectores o escritores, porque ellos nos muestran la experiencia de su aprendizaje, porque el aprendizaje de la lectura es un viaje de formación y transformación de sí. Uno ha vivido, o no, esta experiencia, pero en el caso de haberla vivido no puede sino mostrarla, con todas sus perplejidades. Por eso uno recuerda qué libro le sirvió para aprender, con qué libro descubrió el universo de la lectura. Quizá incluso recuerde la edición. Como hemos visto, la materialidad no es, en el caso del libro, un soporte. Cada lector se relaciona con un libro que posee cuerpo, pero el cuerpo no es el formato, no es un objeto. Es una «cosa» que tiene «alma», un cosa en la que habitan las almas de los ausentes. Para comprenderlo hay que remitirse necesariamente a la experiencia vivida. El sentido de un libro es su sabor, y ése es el de su corporeidad, el de su materialidad.

Elias Canetti configuró en *Masa y poder* y en su novela *Auto de fe*, así como en los *Apuntes* que fue compilando a lo largo de toda su vida y en algunos de sus ensayos recogidos en el volumen titulado *La conciencia de las palabras*, una especie de «mosaico filosófico» que tuvo distintos ejes sobre los que fijó su atención y sobre los que volvió una y otra vez: por una parte, una crítica a los sistemas filosóficos, por otra, una reflexión sobre la muerte y el sufrimiento, y, por último, una defensa de las transformaciones.

En sus libros de «apuntes», lectura y escritura se fusionan en una especie de «sinfonía inacabada» en la que cada fragmento posee unas resonancias internas y remite a otros. Son una muestra de cómo la escritura se convierte en una forma de vida, en un texto en el que la reflexión filosófica y la meditación sobre el presente configuran un «ser en transformación», porque ésta es la palabra fundamental en su obra: «transformación». Ahora bien, es una palabra ambigua: «Temeroso de perderse a sí mismo en la labilidad de la metamorfosis, el hombre se delimita y circunscribe, se rodea de murallas».[4] El ser humano es el animal

más dotado para las transformaciones, pero, al mismo tiempo, es el ser que busca protección, que intenta encontrar barreras protectoras ante el fluir de su propia identidad, ante el fluir del tiempo. No resulta fácil ni cómodo para la vida admitir el devenir, por eso todas las grandes filosofías metafísicas han inventado «sistemas de detención» de las metamorfosis. Si admitimos este punto de partida comprenderemos aspectos tan importantes como la formación, el aprendizaje, la enseñanza, la lectura, etcétera.

Gran parte del pensamiento de Canetti gira en torno a la importancia antropológica del acto de leer. No hay olvidar que la única novela que publicó en vida, *Auto de fe*, narra la historia de un sinólogo obsesionado con la lectura que vivía en una casa convertida en una biblioteca. Canetti tiene una concepción narrativa de la vida, y entiende la existencia como un modo de ser en relación con el libro. Por eso no solamente la reflexión sobre las metamorfosis ocupa un lugar central en su obra, también es la razón por la que se opone con todas sus fuerzas a los sistemas filosóficos. No hay, no puede haber una filosofía de la lectura en un pensamiento sistemático, porque la lectura vive en la incertidumbre, y no hay sabiduría de lo incierto en un sistema sino solo conocimiento de lo claro y lo distinto. Alguien podría objetar que también existe sabiduría en un sistema, pero no es así. La cuestión gira en torno al problema del «cierre». Los sistemas son cerrados y, por ello, son incapaces de dar cuenta de lo más importante de la vida: la singularidad, el amor, el tiempo, y la muerte. Porque ¿qué es un sistema sino una trama clasificatoria que al operar tiene que provocar necesariamente la pérdida de la singularidad de su objeto de estudio? Los sistemas nada pueden saber del nombre propio, puesto que categorizan lo que conocen, porque tienen que clasificarlo, y solo se puede clasificar algo que ha sido comprendido categorial o conceptualmente. Un singular no es objeto de clasificación.

Nietzsche ya lo había explicado de forma excepcional en su texto de juventud titulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Creemos que sabemos algo de una cosa cuando la nombramos, pero lo que sucede es todo lo contrario, porque cuando se nombra algo prescindimos de su singularidad. Los conceptos se forman «igualando lo no igual», escribe Nietzsche, y «del mismo modo que es cierto que una hoja nunca es

totalmente igual a otra, asimismo es cierto que el concepto de hoja se ha formado al prescindir arbitrariamente de esas diferencias individuales, al olvidar lo diferenciante, y entonces provoca la representación, como si en la naturaleza, además de las hojas, hubiese algo que fuese la "hoja", una especie de forma primordial...».[5] En efecto, no hay singularidad en el lenguaje conceptual, tampoco en los sistemas filosóficos. No hay ni filosofía ni ciencia del singular. ¿Cómo hablar de la vida, de la educación, de la ética, del amor, de la lectura? Si hay sistema hay también «pérdida». Lo singular se nos ha escapado para siempre. Pero ¿abandonar el sistema es abandonar el pensamiento? ¿Acaso no puede haber un pensamiento no sistemático, un pensamiento del singular, de la singularidad? ¿Por qué esa obsesión por establecer una identificación entre pensamiento y categoría? La categoría es un tipo de lenguaje, pero hay otros: la metáfora, la imagen, la nota musical, la escena...

El pensamiento occidental en el que hemos sido educados se erige en torno a la unidad, al orden, al método y a la conclusión. No soporta las disonancias. Parece que no puede haber pensamiento sin un ordenamiento claro y distinto, sin un método que avanza eliminando paulatinamente todo rasgo de ambigüedad, sin unas disciplinas que organizan el conocimiento en torno a unos principios compartidos por la comunidad científica. Todo lo que se sabe se expresa sin sombra de dudas. Nos horroriza lo fluido, lo indeterminado, y, por supuesto, no hay vacío. Hay que convertir el mundo y, lo que es más grave, la vida, en una categoría, o en un conjunto de categorías que, a partir de ese momento, la harán cómoda y transitable. Uno ya sabe que no se va a perder en el bosque de la existencia. Ya no hay seres monstruosos que nos asalten al borde del camino, porque uno anda bien provisto de tramas categoriales que le dan una luz intensa en las noches de tormenta. Los sueños son descifrados. Fin del misterio.

La obra de Canetti se ha ocupado de esta cuestión, de manera que es necesario acudir a sus libros de apuntes para considerar hasta qué punto es posible un pensamiento no sistemático, una pedagogía no sistemática, un maestro no sistemático. Pasar de la esencia o de la sustancia al sistema es

cambiar solo superficialmente. Es necesario también considerar la posibilidad de una filosofía de las formas y de las ambigüedades, una filosofía literaria, una filosofía de la vida. Escribe Canetti:

> La aversión contra los sistemas nace de una sensación de pérdida. Siempre se pierde algo cuando un sistema se cierra. Lo que éste rechaza suele ser, luego, lo más importante. El fácil manejo del sistema cuesta un precio demasiado alto. Además, las cosas se adaptan a las cajas en las que son comprimidas y pierden así su forma. Aún más importante es que, como parte del sistema, pierden su capacidad de metamorfosearse. No engendran ya, han sido emasculadas. Son únicamente aptas para multiplicaciones siempre iguales. El sistema es el que ha determinado la forma de nuestra producción. Las cosas, que como palabras independientes aún contienen vida, se han convertido en objetos. No respiran, no mueren, se quiebran.[6]

Los sistemas no soportan las transformaciones porque cierran su ámbito de estudio. Operan en torno a un tema, y para ello necesitan enmarcarlo, cerrarlo. Al hacerlo, producen pérdidas que obviamente no son contempladas como tales por la lógica del propio sistema. Ningún sistema, precisamente por el hecho de serlo, es consciente de lo que excluye, de la importancia de lo que excluye, porque para él eso no es relevante, no tiene el más mínimo interés. Canetti subraya que lo que se ha perdido es lo decisivo. ¿Por qué? Porque es lo realmente vital.

El sistema y sus correlatos educativos —las disciplinas y las asignaturas— no pueden dar cuenta de la singularidad de la existencia, porque la existencia es tiempo, y lo que el sistema no puede comprender es precisamente eso, el tiempo, y todo lo que el tiempo lleva consigo. Por ejemplo, el nombre propio. Un sistema no puede hacerse cargo del nombre propio, porque «eso» queda fuera de su ámbito de conocimiento. Los sistemas reducen el nombre a la categoría, el singular *es* porque puede comprenderse categorialmente o conceptualmente.

Resulta decisiva la última frase del apunte: «Las cosas se han convertido en objetos». La diferencia entre una «cosa» y un «objeto», que ya hemos considerado en un capítulo anterior, es sugerente y nos obliga a pensar. En sentido estricto, no conocemos cosas, sino objetos. Se dirá que esto equivale a la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, pero el autor de *Masa y poder* nos está diciendo algo completamente distinto. No está tratando aquí acerca de las condiciones a priori de la sensibilidad

(espacio y tiempo), ni del entendimiento (categorías), sino de señalar cómo los sistemas filosóficos son lógicas que olvidan lo más importante de las cosas (y, claro está, de su espíritu) al transformarlas en objetos. El mundo está poblado de cosas y de objetos, pero los sistemas solo describen, solo pueden describir, objetos, no cosas. El objeto es una cosa fijada por un sistema, excluida del flujo de la vida y convertida en categoría de ese laboratorio epistemológico en el que todo encaja, en el que todo significa lo que significa. Existe una especie de grieta epistemológica entre los sistemas y la vida. Ambos hablan de cosas distintas, aunque los filósofos pretenden hacernos creer que, en el fondo, están hablando de lo mismo. La literatura y el arte, en cambio, sí pueden dar cuenta de la singularidad de las cosas y de sus transformaciones.

En un fragmento recogido en *Hampstead* (1960), escribe Canetti: «Todo conocimiento suelto será valioso mientras se mantenga aislado. Pues al caer en el intestino del sistema se diluye en nada».[7] Los pensadores del sistema están más preocupados por la coherencia que por la misma vida. Les seduce el orden, una clasificación en la que no haya fisuras ni espacios en blanco. Pero la vida no puede ocupar un lugar en estos sistemas, porque ella es precisamente lo disonante, lo que no encaja, lo contradictorio y lo ambiguo. Lo mismo, insisto, sucede con las disciplinas escolares y universitarias. La lectura también ha quedado atrapada y devorada por esta lógica. Según ésta, un libro, una intuición o un pensamiento solo tienen valor si se ubican en una asignatura, en una guía docente.

En un sistema todo se piensa a partir de un centro, todo gira en torno a un centro, todo cobra sentido desde el centro. Éste realiza la función de fundamento que no solo da coherencia y cohesiona todo lo demás, sino que lo legitima. Y esta legitimación no es únicamente teórica, porque si así fuera su peligrosidad sería mucho menor. Además es práctica. Lo más grave es que el centro del sistema es el legitimador de políticas, de morales, de religiones que son o que rozan el totalitarismo y la barbarie, algunas de ellas con rostro humano. Es la negación de las transformaciones, de la pluralidad, de la incertidumbre, y eso siempre es peligroso. Por eso escribe Canetti: «Seguir pensando a partir de mil puntos, no a partir de uno solo».[8]

Pensar en la superficie no es lo mismo que pensar superficialmente. En la superficie vive la pluralidad de perspectivas, y para pensar desde una perspectiva que no sea metafísica, para pensar sin centro, sin una legitimación última (aunque sea redundante, porque toda legitimación es necesariamente última, y primera), hay que situarse en la piel, en esos «mil puntos» de los que habla Canetti. Nunca una única perspectiva puede dar razón de todo lo que conforma la vida. Los sistemas filosóficos y las disciplinas pedagógicas pretenden justamente esto, creen haber alcanzado un lugar (una palabra, una categoría, una idea) desde el que se puede explicar todo, desde el que todo cobra sentido. Pero algo así no solamente es imposible, sino también nocivo, es perverso porque lo que queda fuera de esas mismas disciplinas,[9] eso, *lo excluido*, es lo más cercano a la vida. La verdadera vida está en los márgenes, en las cunetas, en los intersticios, en los espacios en blanco, en los silencios, en las pausas. La verdadera vida es lo no dicho, lo que es imposible de decir, aquello de lo que la lógica de las disciplinas no puede dar cuenta. Los sistemas y las disciplinas no se transforman, cambian, pero no se transforman. Reducen lo extraño a lo propio, lo otro a lo mismo. Adaptan la vida a sí mismos, no comprenden qué significa el movimiento de la existencia.[10]

Al inicio de este capítulo nos preguntamos qué significa aprender, y también si se puede aprender a leer. Decíamos que para responder a esta pregunta era necesario recordar nuestra experiencia del aprendizaje, «con quién» aprendimos y «con qué» aprendimos, porque uno no aprende a leer de cualquier manera, con cualquiera, ni con cualquier libro. Y también es imprescindible la *forma* del aprendizaje. Canetti se ocupó en parte de esta cuestión en un apunte recogido en su libro *La provincia del hombre*: «El aprender debe seguir siendo una aventura, de lo contrario habrá nacido muerto».[11]

Aquí se observa el tono de la sabiduría de lo incierto, porque si una aventura es de verdad «aventura», si es un viaje, no se puede ni controlar, ni planificar. Las aventuras no se pueden fabricar, sería absurdo que sucediera algo así. Uno no sabe qué le va a pasar cuando aprende, adónde le conduce ese aprendizaje. Si no hay incertidumbre, el aprendizaje está muerto. Y, por si no había quedado suficientemente claro, Canetti insiste: «Lo que

aprendas en el momento deberá depender de encuentros casuales y deberá continuar así, de encuentro en encuentro, un aprendizaje en metamorfosis, un aprendizaje en el placer».[12]

Conviene subrayar las tres palabras de este apunte: «casualidad», «metamorfosis» y «placer». Son tres palabras vitales en el aprendizaje y, al mismo tiempo, tres palabras que no figuran en los diccionarios pedagógicos. El aprendizaje está sometido al *azar*. No estamos hablando de la adquisición de unas competencias, de un saber técnico o de un conocimiento científico, sino de sabiduría. Nunca se aprende a leer, lo que se aprende es que toda sabiduría está sometida al azar porque es inseparable de la condición humana, y ésta es contingente. Todo «lo-que-es» podría ser de otro modo. La forma lectora es una forma siempre diferente de sí misma. Uno lee el libro y ese libro le forma en función del lugar en el que lo lee, del momento vital, de con quién lo lee, etcétera, y todo depende de algo imprevisto, porque es una sabiduría situacional y relacional.

En su novela *Solenoide*, el escritor rumano Mircea Cartarescu dedica unas páginas a hablar de esta forma misteriosa que tiene la lectura. El profesor protagonista está contando dónde y cómo leía, y cómo, de repente, se producía algo increíble, a saber, un paso, un «traslado» de la mente que había escrito el libro a la suya de lector, al hecho de vestir el esqueleto del texto de articulaciones finas y simétricas, de huesos delgados, con la carne de su propia vida, de sus propios recuerdos. Y más adelante se refiere a la presencia ausente del autor del texto, de aquel que ya no está físicamente presente, pero que vive en la escritura y se reproduce en la mente del lector: «Yo estaba en él, y él, aunque muerto mucho tiempo atrás, vivía en mí».[13] Este «traslado» está sometido al azar y a la contingencia. De ahí también la segunda de las palabras del apunte de Canetti, «metamorfosis». El «traslado» del sentido —no solo o no únicamente del significado— del texto al cuerpo del lector está sometido a la transformación. El lector «siente» la escritura, pero, precisamente por ser sentimiento, no es constante, porque nunca sentimos lo mismo ni de la misma manera. Y finalmente, la tercera palabra, «placer». Pero el placer resulta inseparable del dolor, o mejor, resulta un placer ambiguo, pues no es fácil saber cuándo es placer «de verdad» y cuándo no lo es. ¿Dónde comienza el dolor de una

lectura? Aunque se habla del placer de la lectura, de los libros como fuente de placer, lo cierto es que el placer de la sabiduría lectora es ambiguo, porque también puede ser doloroso.

Están las historias que leemos, las que nos cuentan y las que nos inventamos. Habría que reflexionar un poco sobre estas últimas, sobre el «fenómeno» de la invención de historias. ¿Acaso la paternidad o la maternidad no se expresan también ahí? ¿Acaso el «beso de buenas noches» no va acompañado de una «invención de historias»? ¿Acaso puede pensarse una educación sin esa invención? En el primer libro de su «autobiografía», *La lengua salvada*, Canetti escribe un hermoso capítulo titulado «Seducido por los griegos. Escuela del conocimiento del ser humano».[14] Cuenta cómo a partir de la primavera de 1917 comenzó a estudiar en el colegio cantonal de la Ramistrasse. Cada día, de camino a la escuela «que duraba unos veinte minutos», se inventaba largas historias que luego contaba a sus hermanos pequeños. Uno no solo lee las historias de otros, uno no solo escucha relatos que le cuentan, uno *inventa* sus propias historias. Habría que subrayar la importancia de la invención de historias en relación con el juego infantil, porque no se puede jugar sin historias. La relación entre el juego y el relato es evidente, puesto que, en definitiva, jugar consiste en eso, en inventarse historias.

A continuación, Canetti también narra la relación con sus compañeros de clase, pero lo más interesante es la que establece con sus profesores. El escritor búlgaro pasa revista a algunos de ellos, al de latín, al de alemán, y especialmente al de historia, Eugen Müller, del que dice que guarda un especial recuerdo. La memoria le transporta a esas clases y le permite evocar cómo eran. Tenía los ojos muy abiertos, parecían «los de un visionario arrebatado». Pero lo más curioso era que cuando hablaba no miraba a sus estudiantes sino «aquello sobre lo que estaba hablando».[15] No le gustaba cuando les mandaba escribir redacciones, porque eso era un tiempo perdido, algo que hoy en día, cualquier profesor y estudiante está acostumbrado a que suceda en sus clases. Para el pequeño Elias y sus compañeros, en cambio, lo verdaderamente apasionante era «la palabra de su profesor», el tono, la trama de sus clases. Leamos un fragmento

especialmente sugerente que nos puede servir para reflexionar sobre la tarea de los profesores, sobre sus huellas y sus herencias en los estudiantes. Escribe Canetti:

> En aquel tiempo asimilé en el colegio tantas cosas como normalmente lo hacía solo a través de los libros. Lo que aprendía de boca de los profesores conservaba la apariencia de aquel que lo enseñaba, y ha quedado siempre unido a él en mi memoria. Aunque también hubo profesores de los que no aprendí nada, todos me impresionaron por su personalidad, su peculiar aspecto, sus movimientos, su manera de hablar, y sobre todo por su frialdad o su interés, como uno lo sintiera. Se daban todos los grados de simpatía y afecto, y no recuerdo a ningún profesor que no se hubiera esforzado por ser justo. Pero no todos conseguían impartir justicia ocultando por completo su hostilidad o su simpatía. A esto se añadían las diferencias de capacidad personal, la paciencia, la sensibilidad, la confianza.[16]

Destaquemos, en primer lugar, la relación entre los libros y la escuela. Un colegio sin libros, ¿sigue siendo un colegio? Esta no es una pregunta banal. Es una cuestión que los maestros y profesores tendrían que considerar seriamente, sobre todo en un momento histórico en el que la tecnología irrumpe al modo de un sistema social que convierte las cosas (y especialmente los libros), en simples objetos intercambiables. Recordemos que Canetti ya había escrito al principio de *Auto de fe* que un profesor es aquel que tiene una biblioteca: «Usted es el profesor Kien, pero sin colegio. Mamá dice que usted no es profesor. Pero yo creo que sí, porque tiene una biblioteca. Nadie se imagina lo que es eso, dice María. Es nuestra criada. Cuando sea grande, quiero una biblioteca con todos los libros y en todas las lenguas».[17] En efecto, el profesor y la escuela están ligados a este «espacio», que no es mero «lugar», que es un entorno educativo de primera magnitud: la *biblioteca*. En la escuela también hay aulas y patio de recreo, pero la biblioteca es imprescindible en toda formación. Si hiciéramos una especie de «variación imaginativa», nos daríamos cuenta de que la biblioteca no se puede «poner entre paréntesis».[18]

En segundo lugar, del texto de *La lengua salvada* llama la atención algo que a menudo no se tiene demasiado en cuenta, a saber, el hecho de que los estudiantes recuerdan lo que aprendieron, pero con las palabras, con el tono, con la presencia de aquel del que se aprendió. Nunca se aprende sin cuerpos, sin contacto corpóreo, sean cuerpos humanos o cosas, sean profesores o libros. Y esos cuerpos tienen un tono y una textura, tienen, en

definitiva, vida. Para bien o para mal, por suerte o por desgracia ¿seríamos capaces de recordar nuestra clase de historia, de matemáticas o de literatura sin las palabras y los gestos del maestro que la «narraba»? No solamente es difícil, sino también imposible. En una educación en la que la palabra del profesor es cada vez más una palabra poco valorada y está siendo sustituida por la pantalla del ordenador, en una educación en la que se considera al libro como un simple «soporte», en el mejor de los casos como un «objeto», pero casi nunca como una «cosa» con «alma», como apuntaba Marcel Proust a propósito de la «leyenda céltica» al principio de *Por el camino de Swann*, en una educación semejante, ¿cómo es posible aprender algo vitalmente relevante? Y si es difícil, o imposible, aprender no lo que a uno le sirve para ejercer su oficio, sino para vivir, como apuntaba Rousseau en el *Emilio*, ¿cómo aprender a leer un texto venerable?

Finalmente, en tercer lugar, están los aspectos que se valoran en un «buen profesor». No solamente la capacidad personal o intelectual, sino la paciencia, la sensibilidad y sobre todo la confianza. La palabra del profesor es «matérica», está encarnada en una «carne», en un cuerpo vivo, en una «forma relacional». Por eso no es únicamente informativa, porque es una palabra que no solo tiene «efectos» sino también «afectos», es una «palabra afectiva», es una palabra que deja «huellas». Ser profesor es ser alguien que tiene una «forma "única" de relacionarse» tanto con la asignatura que imparte como con los estudiantes con los que comparte su materia. Y se puede tener esta forma al modo «disciplinario» o al modo «bibliotecario», se puede educar desde la disciplina o desde los libros. Y si alguien piensa que, en el fondo, es lo mismo, está profundamente equivocado. Los profesores que educan desde las disciplinas no aman los libros, aman una lógica correctiva que expulsa determinadas obras porque no forman parte del canon de la materia, de la asignatura impartida o de la guía docente. En cambio, los que se atreven a educar desde los libros no tienen miedo a romper con el régimen disciplinario, y situarse en una perspectiva «mestiza». Pero esos profesores son peligrosos porque ponen en cuestión el orden discursivo imperante, y no tienen la protección que ofrece el sistema

pedagógico, no tienen la red de seguridad de la lógica disciplinaria. No hay que olvidar este aspecto, a saber, que el régimen disciplinario es siempre, en mayor o menor medida, un régimen protector.

Cada profesor es un profesor «diferente», con nombre propio. ¿Quizá para mal? Es posible, pero incluso en ese caso su singularidad lo hace único. Bromas aparte, no existe *«el* profesorado». «Profesor/-a» tiene que conjugarse siempre en plural («profesores/-as») y en «nombre propio». De ahí que Canetti reflexione a continuación sobre lo asombrosa que era la diversidad de sus profesores. A veces se olvida que además del aula, el patio de recreo y la biblioteca, la escuela está compuesta por profesores que no solo explican asignaturas, no solo dan una información, no solo enseñan una materia, sino que ante todo enseñan a vivir, a vivir en el aula y en la vida, en la «atmósfera» de la escuela, porque lo importante de una clase no es tanto el contenido o la información, eso se encuentra en las redes, sino la atmósfera. La información siempre puede recuperarse, siempre se está a tiempo de volver sobre ella o de que a uno le «pasen los apuntes», pero la «atmósfera», en cambio, es irrepetible. Tanto los estudiantes como los docentes están acostumbrados a oír una frase: «¿Qué tal hoy la clase? ¿De qué habéis hablado? ¿Tienes los apuntes? ¿Y el powerpoint?». Uno no ha podido asistir, por ejemplo, a clase y se supone que puede suplir la «lección» con la recuperación de unos papeles en los que está escrita la información. Pero lo importante es precisamente lo que no está escrito, lo que no puede reducirse a un archivo de powerpoint. Y eso es la «atmósfera» que se mantiene viva en las palabras que van y vienen, esas palabras que nacen en la lectura en voz alta, en mostrar a los estudiantes los libros para que los sientan, para que los acaricien. Porque ¿qué es, en definitiva, un profesor sino un lector? ¿Acaso la tarea del profesor no consiste en «enseñar a leer», en crear una «atmósfera lectora»?

El gran peligro para la educación es el cansancio, el tedio, el aburrimiento. Peter Handke lo mostró de una manera precisa en su libro titulado *Ensayo sobre el cansancio*. ¿Quién no ha sentido alguna vez en su época de estudiante el cansancio de esos profesores que «predicaban», que mostraban una «falta de interés» por una materia que debía ser la suya? Un buen profesor es alguien que está «poseído» por lo que enseña. Handke

escribe que cualquier empleado de banco contando billetes, o cualquier obrero asfaltando una calle, o cualquier otro profesional que realiza un trabajo aparentemente poco motivador, poco apasionante, «daban la impresión de estar más en lo que hacían». En efecto, porque de eso se trata, de *«estar más* en lo que uno hace», en mostrar que eso que uno hace «es importante», que no es cualquier cosa, que no es banal. Esos profesores de los que Handke habla, y que todo el mundo por desgracia recuerda haber tenido alguna que otra vez en su vida, no mostraban ni admiración, ni entusiasmo, ni actitud interrogativa, ni veneración, ni ira, en sus clases, en sus lecturas, en sus enseñanzas, porque nada les hacía «temblar la voz».[19]

Un buen profesor es aquel al que le «tiembla la voz». Pero muchos ignoran lo que es el tono, el «temblor», porque su voz no tiene rostro. Apenas ha terminado la sesión de clase, los estudiantes ya han olvidado no solo lo que el profesor ha dicho, porque esto sería lo de menos, quizá incluso sería lo mejor que podría suceder. Lo que ocurre es que ya han olvidado la atmósfera, la huella. Eso es lo más importante, la atmósfera del aula, esa huella que provoca que, al terminar la clase, las preguntas sigan abiertas durante largo tiempo, quizá incluso años, esa huella que no solamente ha expresado el temblor del profesor sino también el de sus estudiantes, que han permanecido sentados en sus bancos, sin levantarse, porque, aunque ha cesado la voz de su profesor, el tono y la resonancia de sus palabras siguen flotando en sus cuerpos.

Un buen profesor es alguien que cree en lo que hace, es alguien que vive sus clases y sus lecturas, que, en sentido estricto, no se «prepara» las clases porque las «vive» a cada momento, es alguien que «habita» sus clases sin que éstas se conviertan en una confesión personal que no interesa a nadie, quizá ni al propio profesor, es alguien que sabe *lo que quiere decir* pero que no *lo que va a suceder*, porque lo más importante en una clase no es lo que se dice sino lo que sucede. Si todo pasa como estaba previsto, entonces no pasa nada, y la clase ha nacido muerta.

Escribe Roland Barthes al final de la lección inaugural de su cátedra de «Semiología literaria» del Collège de France:

> Hay una edad en la que se enseña lo que se sabe; pero inmediatamente viene otra en la que se enseña lo que no se sabe: eso se llama *investigar*. Quizás ahora arriba la edad de otra experiencia: la de *desaprender*, de dejar trabajar a la recomposición imprevisible que el olvido impone a la sedimentación de los saberes, de las culturas, de las creencias que uno ha atravesado. Esta experiencia creo que tiene un nombre ilustre y pasado de moda, que osaré tomar aquí sin complejos, en la encrucijada misma de su etimología: *Sapientia:* ningún poder, un poco de prudente saber y el máximo posible de sabor.[20]

Lo más difícil no es aprender sino desaprender, porque lo verdaderamente difícil es deshacerse de lo que siempre hemos pensado que era lo normal, lo natural y lo obvio. Las palabras de los buenos profesores son aquellas que ayudan a aprender, pero también aquellas que insisten en un *desaprendizaje* necesario para aprender algo verdaderamente interesante. El saber que nace en la condición lectora es aquel que inquieta los fundamentos de nuestra educación, los fundamentos del «mundo dado por supuesto». Nadie recuerda un powerpoint si no es como un ejemplo de una clase horrible. Ningún dispositivo informático deja huella. A lo sumo asombra en el momento en que se descubre, y luego se va, desaparece en el fluir del tiempo. En cambio, lo que los estudiantes recuerdan son las palabras de sus profesores, su tono y su presencia, sus silencios. También, en ocasiones, su ira y sus contradicciones, porque un buen profesor no es el que *imparte* unas buenas clases, sino el que sabe que ninguna clase ha sido lo suficientemente buena. Y es esta *insuficiencia,* esta *fragilidad*, la que deja una huella (imborrable) en el cuerpo de los estudiantes.

8
Hacia una ética de la lectura

> Un libro debe ser el hacha que quiebre el mar helado que tenemos dentro.
>
> FRANZ KAFKA, *Carta a Oskar Pollak*

> La vida va más allá del libro, pero supone un paso a través del libro.
>
> EMMANUEL LEVINAS, *Difícil libertad*

Hay una idea en *Las olas*, de Virginia Woolf, muy parecida a otra que aparece en *Madame Bovary*: la crítica a la moral del deber. En ambas novelas se desconfía de los imperativos morales, esos imperativos que han sido dominantes en la tradición metafísica occidental moderna, y que, por desgracia, siguen vigentes. Es esta moral del deber, de un deber universal e inmutable, la que no soporta una ética de la lectura. ¿Por qué no olvidarnos del deber? ¿Por qué no prescindir de él? ¿Por qué no nos atrevemos a vivir en un mundo en el que la ética no sea prescriptiva? Porque tanto da si el origen del deber es un mandato divino recogido en un texto sagrado, o bien es la misma razón humana y universal la que se lo da a sí misma, o incluso si una comunidad, a través del diálogo o el pacto, decide autoimponérselo. Da igual, para el caso que nos ocupa, su origen; el hecho relevante es que el deber reaparece en la escena antropológica, como si los seres humanos no pudieran vivir en sus márgenes, en sus límites, como si la condición humana tuviera que existir en todo momento sometida a los imperativos, especialmente si se trata de unos deberes o imperativos metafísicos, esto es, necesarios y eternos.

Para pensar la condición humana desde la lectura, en relación con los relatos, los textos y los libros, tenemos que considerar qué relación hay entre la ética y el deber, porque la lectura no puede esquivar la experiencia ética, pero, al mismo tiempo, tampoco puede comprenderse en términos

categóricos o incondicionales. Siempre que la finitud hace su aparición, la ética emerge como algo que estructura la forma de estar-ahí con los otros, con las cosas y con los libros, pero ningún imperativo puede obligar a la lectura, ni puede organizar la vida del lector. Por desgracia somos más kantianos de lo que pensamos; la sombra del filósofo de Königsberg es demasiado alargada, y no es fácil dejar de imaginar la ética como él la imaginó, como respuesta a la pregunta *¿qué debo hacer?*

Antes de narrar en qué consiste la experiencia de una ética que habita en la lectura es necesario retomar la distinción entre «lo ético» y «lo moral». Siguiendo a Michel Foucault, entendemos por «moral» un conjunto de valores, de normas, de principios, de hábitos, propios de una cultura concreta en un momento determinado de su historia. Hay una serie de instituciones prescriptivas encargadas de transmitir los contenidos morales: la familia, la escuela, las congregaciones religiosas, los medios de comunicación, etcétera. Ningún ser humano, debido a su finitud estructural, puede vivir totalmente al margen de la gramática que ha heredado al nacer, y en esta gramática habita un mundo moral adquirido, de manera consciente o no, a través de estas instituciones. Como he puesto de manifiesto en otros lugares, es evidente que toda moral es normativa, pero no solo eso. La dimensión normativa no es suficiente para comprender el modo de operar que tienen las gramáticas. Lo que resulta decisivo para comprenderlo es el hecho de que la moral también es «ontológica», nos dice «lo que somos» como paso previo a su normatividad, nos inscribe en lo que podríamos llamar un «orden simbólico».

La moral comienza por clasificarnos, nos ordena en una trama categorial, en un orden discursivo, nos comprende como un «concepto», y en función de «eso» que somos nos dice lo que debemos hacer, cómo tenemos que tratar a los otros y a nosotros mismos. Y nos lo dice a priori. En definitiva, la moral es un *a priori social*, nos da la respuesta a una situación *antes* de encontrarnos en ella. Vistas así las cosas, aquellos que creen que la lectura ofrece una «guía de vida» están, de forma explícita o implícita, convirtiendo la ética de la lectura en una moral, y, por lo mismo,

también piensan el libro como un «manual de instrucciones», o de prescripciones. Pero algo así supone finiquitar el acto de leer, porque si algo tiene la lectura es la capacidad de problematización, de ruptura, de *desempalabramiento*. En la lectura, y todavía en mayor medida después de ella, a su término, al cerrar el libro, el lector se formula más preguntas que antes, preguntas, eso sí, que no son (solo) relativas al significado del texto leído sino al sentido de su vida y a la contingencia. La perplejidad existencial que nace en la lectura no es algo añadido, o al margen, sino una especie de relámpago que surge como una sacudida que deja al lector en silencio. Lo hemos repetido a lo largo de las páginas anteriores, no hay lectura sin silencio, sin vacío y sin vértigo. Aquí aparece la ética.

Ésta es radicalmente distinta de la moral. La moral se hereda, y es verdad que también puede haber moral en las historias que nos han contado, por ejemplo, en los cuentos populares, porque eso es inevitable para la vida humana, para la existencia de un ser finito. Pero la lectura no vive de la moral, o, mejor dicho, no vive solo *de* ella, también vive *contra* ella. Y es en esta zona de indeterminación, de tensión entre la *norma* o el *protocolo,* por un lado, y la *situación* y la *relación*, por otro, el lugar en que irrumpe la ética.

Una lectura será ética si en ella surge una inquietud que conmueve y que rompe (y a veces deja hecha añicos) la moral que hemos heredado. Como seres finitos no tenemos más remedio que dar una respuesta a esta interpelación extraña, a esta experiencia «indominable». Por tanto, no es posible imaginarse la ética de la lectura al modo intencional o normativo, sino «responsivo», un modo inscrito en la necesidad ineludible de responder al «desafío» que provoca el libro. En otras palabras, la ética de la lectura no nos dice lo que debemos hacer, cómo tiene uno que enfrentarse a la escritura que tiene delante, sino algo completamente distinto. Nos sitúa, como lectores, en una situación de radical imprevisibilidad. Es posible que todo libro sea un *libro de desasosiego*, como tituló Fernando Pessoa su obra maestra, porque uno ignora con qué se va a encontrar al abrirlo. Es verdad que quizá ya sepa de qué trata, porque ha leído algún resumen o alguna crítica, porque ha asistido a la presentación, porque el autor le resulta familiar, porque ha buscado información en la red, todo esto es posible, es

lo que probablemente pasa la mayor parte de las veces, pero nada de eso tiene importancia ahora, porque la ética, a diferencia de la moral, no está *en* el texto —en el argumento, en el género, en el contexto histórico— sino en la *relación* del lector con el texto, no está en el libro, sino en la *relación* del lector con el libro —en la situación, en el tiempo y en el espacio de la lectura, en el efecto y en la respuesta que la lectura nos provoca como lectores.

El ser humano es inevitablemente moral (o inmoral) porque es gramatical, porque, como hemos visto, es un ser que ha heredado un mundo, y en éste hay, de forma explícita o implícita, una biblioteca. Será *desde* y *en* esta biblioteca como la vida de cada uno de nosotros quedará inscrita en *nuevos* relatos desde los que contemplará el mundo y formará su vida. Toda biblioteca es un a priori social y moral. Todas las tramas que heredamos son, en mayor o menor medida, «historias morales», historias que transmiten valores y hábitos, o reglas de decencia, en cualquier caso, pero no solo son morales, no solo tienen efectos morales en la formación del lector. La moral es ineludible para un ser finito, pero no es suficiente, porque la condición humana supone un «trato» con uno mismo, y el humano es un ser que no tiene más remedio que dar «forma» a su vida sin poder eludir la imprevisibilidad de los acontecimientos, de las situaciones y las relaciones con los demás.

Para pensar en qué consiste una ética de la lectura tenemos que imaginarnos, en primer lugar, una situación o, quizá todavía mejor, una «escena», porque sin ésta la ética no tiene sentido, porque, a diferencia de la moral, no es la norma o la ley el origen de la ética, sino una escena concreta. Pero ¿de qué tipo? ¿Qué forma tiene la escena ética? En capítulos anteriores ya he mostrado la importancia de la dualidad, del «cara a cara». La ética surge en una situación dual, íntima, esto es, de *«dos* cuerpos». No hablo de personas, ni siquiera de sujetos, sino de *cuerpos*. Me sitúo, por tanto, en una escena «matérica» —una escena que rompe el dualismo metafísico entre lo espiritual y lo material—. Estoy seguro de que a ningún lector le costará imaginárselo: me acomodo, tomo un libro, lo abro y me dispongo a leer. Busco un espacio y una luz adecuada, como en el cuadro de Vilhelm Hammershøi. No se puede establecer a priori, ni dar una regla

general sobre cuál tiene que ser ni cómo. Tomo el libro y lo abro, quizá por primera vez. Un ligero temblor recorre mi cuerpo, y, tarde o temprano, en esa lectura hay algo que me inquieta. Sigo leyendo, como si nada, intento olvidarme, pero «eso», esa inquietud, esa perplejidad, no desaparece, al contrario, vuelve, persiste y me demanda, me interpela y me desorienta, y no tengo más remedio que dar y sobre todo *darme* una respuesta. Incluso si no hago nada, incluso si cierro los ojos e intento no oír, ya (me) estoy respondiendo. Me detengo y cierro el libro; quizá me levante y vaya a la nevera a buscar un vaso de agua, o quizá me prepare un café, no sé, es posible que ande un poco por la habitación, quizá salga a la calle a dar un paseo, lo importante es que algo ha cambiado, hay algo que me inquieta y me transforma. Ha sucedido algo que me intranquiliza. Una incertidumbre me sobrecoge, una sabiduría de lo incierto ha hecho su aparición, y quizá haya venido para quedarse.

Pero es necesario advertir también que esa escena lectora no es ni un diálogo ni una conversación al uso. A veces tenemos tendencia a pensar la lectura como lo hacía Descartes en el *Discurso del método*, como un «diálogo con los antiguos», con los antepasados, con los que nos han precedido. Pero no hay propiamente conversación, ni mucho menos diálogo, en el acto de leer, porque el otro, el autor, no está presente. Leer es, como anunciamos en el «pórtico» de este libro, estar atento a los que ya no están, porque el lector lee las «voces» de los ausentes. Recordemos que Freud, en *El malestar en la cultura*, decía que la escritura era el lenguaje de la ausencia, y algo muy parecido puede decirse de la lectura. Por ejemplo, si tengo dudas acerca de si estoy entendiendo correctamente el texto no puedo preguntar al autor, porque éste no responde a mis preguntas como alguien que estuviera *ahí*, no puedo increparle si el libro no me gusta, no puedo expresarle mi goce si me apasiona. El autor es una presencia ausente. Y aunque el autor esté físicamente presente, en una presentación o una conferencia, por ejemplo, en un encuentro o un curso, si se trata de la lectura filosófica o literaria, la del autor no es «la» lectura autorizada, sino una más, de las muchas, de las infinitas lecturas posibles. Toda lectura es lectura de ausencias. El libro, es verdad, es un maestro, pero uno distinto al que estamos acostumbrados; es un «maestro ausente». Si mis dudas acerca

del texto que estoy leyendo persisten tampoco puedo preguntar a un experto, porque éstos me responderán con toda seguridad al modo erudito, y no es eso lo que ando buscando. Nada tiene que ver el erudito con el lector.[1] Mis dudas no son, en este caso, ni eruditas, ni filológicas, ni históricas..., son dudas relativas a la existencia. La lectura me inquieta porque me ha sacudido como ser que «existo», esto es, como un ser que pone en jaque su propia vida en el acto de leer, un acto que no es simplemente algo que hago, sino algo que me afecta. «Existir» quiere decir estar abierto para uno mismo, quiere decir «ser posible».

Es necesario subrayar este aspecto. La filosofía metafísica, especialmente a partir de la modernidad, ha insistido en el poder creador del yo, un yo que duda, que actúa, que piensa, que trabaja. Pero el yo no es solo eso, quizá incluso no es básicamente eso. El yo, si es que algo así existe, se parece más bien a un ser afectado, vulnerable, que es herido por algo exterior a él.[2] Leo en «esa» escena, no en una cualquiera, sino en esa habitación propia, contemplando el atardecer desde mi ventana, acaricio las páginas del libro y me invade un sudor frío, como el que narra un joven Franz Kafka a su amigo Oskar Pollak en una conocida carta de 1904:

> En general, creo que solo debemos leer libros que nos muerdan y nos arañen. Si el libro que leemos no nos despierta como un puño que nos golpeara en el cráneo, ¿para qué lo leemos? ¿Para que nos haga felices? Dios mío, también seríamos felices si no tuviéramos libros, y podríamos, si fuera necesario, escribir nosotros mismos los libros que nos hagan felices. Lo que necesitamos son libros que nos golpeen como una desgracia dolorosa, como la muerte de alguien a quien queríamos más que a nosotros mismos, libros que nos hagan sentir desterrados a las junglas más remotas, lejos de toda presencia humana, algo semejante al suicidio. Un libro debe ser el hacha que quiebre el mar helado que tenemos dentro. Eso es lo que creo.

La ética de la lectura nace de un golpe que me rompe, que me cuestiona y me deja sin palabras. Es *desempalabradora*. A partir de aquí, una vez cierre el libro y abandone la escena, tendré que volver a actuar, pero será necesario que reconstruya mi vida, porque si he leído de verdad, la transformación habrá sido inevitable e irreversible. Se ha producido una ruptura con parte o todo lo anterior, con lo que pensaba, con lo que creía saber y no sabía, o no sabía con la suficiente incertidumbre, porque la lectura es un cuchillo que rasga la piel, que abre una herida, y, aunque algún

día pueda dejar de sangrar, ya nada volverá ser lo mismo. La ética de la lectura no es el resultado de una voluntad, de una programación, de una pedagogía, sino todo lo contrario, es un afecto que ha provocado una herida que, a todas luces, será incurable. La lectura, como dice Kafka en su carta, es perturbadora. ¿Cómo olvidar esa escena del capítulo de *El castillo* en el que K. hace el amor con Frieda detrás de la barra del mostrador, en el suelo, entre charcos de cerveza, mientras Arthur y Jeremías los contemplan? ¿Cómo volver a amar a alguien sin recordar en algún momento esas palabras de Kafka en las que narra ese viaje por lo desconocido, por esa *tierra extraña* en la que uno se siente perdido cuando hace el amor? Las grandes escenas de los textos venerables son escrituras que sumergen al lector en una tierra ignota de la que nunca más se regresa. No estábamos preparados para hacer frente a la herida de las palabras de Kafka, tampoco lo estamos ahora al releerlas, al recordarlas, porque la herida se vuelve a abrir y provoca el mismo dolor de entonces. No, será otro dolor, porque el dolor, como el placer, nunca es idéntico, porque no leemos el mismo escrito, aunque sea el mismo.

Una lectura que no sea incierta y perturbadora es simplemente un proceso de descodificación, y en este caso ya no hay ética que valga. Resulta inquietante la última frase de la carta de Kafka: *Un libro debe ser el hacha que quiebre el mar helado que tenemos dentro*. Es como si al andar por un camino por el que ya se creía haber transitado innumerables veces, de pronto uno descubriera algo importante, algo que estaba allí desde siempre, y no precisamente un pequeño detalle, no, no se trataría de algo menor, sino de algo grande. *¿Cómo no me di cuenta antes?*, pienso. Y uno relee esa frase una y otra vez, y no puede creer cómo es posible que no estuviera subrayada, parece increíble, pero así es. Recuerdo, por ejemplo, que me sucedió algo parecido con una de las obras de teatro que más veces he visto (y leído), *Esperando a Godot*, de Samuel Beckett. Siempre volvía a leerla, o a verla, o a pensarla, y siempre había imaginado cómo sería Godot, y qué quería decirnos Beckett con esa potente metáfora, si es que era eso, una metáfora. Pero de repente todo cambió. Un día, pensando una clase para mis estudiantes de grado, me di cuenta de esta frase de Vladimir: «El aire está lleno de nuestros gritos. Pero la costumbre ensordece».[3]

Beckett me generó una incertidumbre como pocas veces me había sucedido antes. La cuestión no era *qué* o *quién* era Godot, si vendría o no, la cuestión era el sufrimiento que queda capturado por unas lógicas sociales que reducen a silencio los gritos de las víctimas. Beckett *me había herido*. La lectura de un texto venerable no funciona a partir de la erudición, de la obediencia o la ortodoxia, al modo de una moral metafísica centrada en las leyes y las normas, porque nada más alejado de la lectura que la fidelidad a un principio sagrado. La duda, la discrepancia o la inquietud son esenciales en una ética de la lectura. No es *lo simbólico* sino *lo diabólico* la estructura que se abre en la lectura, porque no hay procedimientos ni guías que nos orienten en el camino de leer, porque nunca se establece el sentido del texto, porque no se alcanza un paraíso al terminar el libro. Toda lectura es a todas luces insuficiente, es una lectura infiel, porque abre un campo de sentidos, en plural, y cada sentido es, a su vez, una apertura a nuevas posibilidades. Lo inquietante es que uno sabe desde el principio que algo sucederá, sabe que algo va a afectar su cuerpo de lector, pero ¿qué? Eso no se sabe, eso no lo sabemos, eso somos incapaces de preverlo. Y eso es también lo que hace al lector, al ser humano como lector, un viajero hacia lo desconocido, como podemos comprobar en la escultura *El hombre que camina* de Alberto Giacometti: un caminante avanza inclinado, pero no sabe adónde se dirige.

El filósofo lituano Emmanuel Levinas es uno de los pensadores contemporáneos que ha situado en el centro de su obra la relación con el libro, hasta tal punto que se puede afirmar que su pensamiento es una «filosofía de la condición lectora». Según Levinas, el ser humano es *homo legens* incluso si jamás ha leído un libro, porque vivimos en una biblioteca, porque recibimos una herencia literaria, narrativa, poética, teatral, porque no hay humanidad sin un tipo u otro de pensamiento, y no se puede pensar sin establecer «relaciones textuales». Por ejemplo, el libro que recoge sus conversaciones con Philipe Nemo, titulado *Ética e infinito*, se inicia con la siguiente pregunta: «¿Cómo se empieza a pensar?». Responde:

> Probablemente esto empieza por traumatismos o tanteos a los que uno ni siquiera sabe dar una forma verbal: una separación, una escena de violencia, una brusca conciencia de la monotonía del tiempo. En la lectura de libros —no necesariamente filosóficos— es donde esos choques iniciales pasan a ser preguntas y problemas, dan que pensar.[4]

El comienzo del pensamiento es lector, es un inicio lector, porque es traumático, y un trauma es la afectación que un cuerpo sufre por «algo» que ha acontecido fuera de sí. Es la escritura de «otro ausente» la que genera el golpe que abre el interrogante, la duda y la perplejidad. Sin trauma no hay pensamiento, y la lectura, si es lectura de verdad, al modo de Kafka o de Levinas, es traumática. Es necesario insistir en esta idea: *el pensamiento se inicia en algo exterior*. Nunca se empieza a pensar por sí mismo, desde uno mismo. Pensar es «ser afectado», es responder a algo, por eso no se puede pensar en serio sin leer. Pensar es siempre, de una manera u otra, dar cuenta de lo que a uno le sucede. Pensar es atreverse a abrir un texto, una escritura extraña en la que el autor está ausente, y quedar expuesto a una palabra desconocida, que no es posible dominar y que no se sabe adónde conduce. Sin la lectura no hay pensamiento existencial, solo sistemas en los que todo encaja, sistemas que se olvidan de la vida.

Demasiadas veces se ha convertido al pensamiento en una reflexión egocéntrica, al margen del mundo que uno ha heredado, y, del mismo modo, también hemos visto la lectura como la decodificación de un manual, y se ha concebido como un instrumento para conocer el mundo hecho a imagen y semejanza de uno mismo. En tal caso, no se ha pensado en serio porque no se leído el mundo, simplemente se ha dominado, se ha usado. Leer (y pensar) el mundo es separarse de él, es ponerlo en cuestión, es abrir interrogantes donde antes solamente había respuestas y obviedades. Es verdad que hay formas de lectura que son necesarias y que consisten en aprender a controlar el mundo, pero ésas son lecturas instrumentales, no son lecturas filosóficas, literarias, no son «lecturas de pensamiento».

Leer es una experiencia ética. De ahí que el clásico «amor a la sabiduría» que era lo propio del mundo griego se convierta en la obra de Levinas en «sabiduría del amor», de la «caridad». Ésta es una palabra clave en la filosofía del pensador lituano.[5] La visión semítica del mundo ha hecho su aparición, porque hay otra forma de habérselas con la vida, una forma que viene de lejos y que no es la griega. Es la herencia de Israel, la del pueblo del libro, de la «interpretación del libro». Desde la Biblia ha cambiado el modo de concebir la sabiduría. Según Levinas, se trata ahora de imaginarla como ética, como amor y deseo, como «eros sin

concupiscencia». Pero para comprender en qué consiste la «sabiduría del amor» y pensar su relación con el tema de este ensayo, con lo incierto, es necesario tomar como punto de partida algunas afirmaciones que este filósofo desarrolla a propósito del «olvido el libro». Se trata de una evidente crítica a su principal maestro: Martin Heidegger. Recordemos que éste comienza su obra mayor, *Ser y tiempo*, constatando el «olvido del ser». Pero, para Levinas, hay otro olvido, más intenso, más importante, un olvido que nos sitúa frente a la cuestión de la ética. Lo que se ha olvidado es la relación con el libro, la condición lectora del ser humano, el modo de ser que se da en nuestra relación con los libros, que es más importante que el «ser-en-el-mundo», porque, como insiste Levinas, en toda humanidad hay libros, incluso en aquella que nunca han tenido. La Biblia no es cualquier libro, porque en ella, que es el libro de los libros, hay una sabiduría (religiosa, pero no solo religiosa) que no podemos pasar por alto. La Biblia no es el libro que habla de Dios sino el que trata de las «palabras» de Dios, porque la de Dios es una «palabra múltiple».

Desde una perspectiva muy distinta a la de Levinas, pero también haciendo referencia a la Biblia, y más concretamente al Nuevo Testamento, el teólogo luterano asesinado por los nazis, Dietrich Bonhoeffer, sostiene en su *Ética* que, aunque es una y la misma, la figura de Cristo toma en el hombre de carne y hueso figuras muy diferentes. No se elimina la realidad humana en favor de una idea abstracta, de una especie de «teoría del bien», sino todo lo contrario, se subraya la necesidad de entender la *palabra* como «estar-ahí», en las relaciones concretas y materiales entre los seres humanos.[6] La multiplicidad de la palabra, por tanto, es esencial en la lectura de ese libro de libros. Los lectores saben que en la conversación entre las distintas versiones de la palabra nunca se llega a un acuerdo, porque hay palabra inicial, aunque no original, porque el inicio no es el origen. Tampoco existe la última palabra, la final. Lo propiamente humano es «lo penúltimo». No es humana ni la plenitud ni el paraíso, sino el deseo de plenitud y el anhelo del paraíso, y, al mismo tiempo, la imposibilidad de alcanzarlos, la imposibilidad de poseerlos.

En unas lecciones del semestre de invierno de 1932-1933 de la Universidad de Berlín, publicadas póstumamente, Bonhoeffer trató la cuestión del principio. ¿Es posible pensar el origen? La respuesta es *no*. Quizá el pensamiento desee captarlo, esto es, conocerlo y aprehenderlo, pero es imposible. Fracasa estrepitosamente, y los que dicen haberlo hallado son peligrosos fundamentalistas. Como escribe Rainer Maria Rilke en su *Libro de horas*:

> Todos los que te buscan te someten a prueba.
> Y los que sí te encuentran te sujetan
> en imagen y gesto.[7]

En efecto, todo pensamiento que nace en el acto y la pasión de leer es un pensamiento que se pulveriza a sí mismo, que se estrella contra sí mismo y que no alcanza el origen, que no puede apresar el principio, que se encuentra en medio de una historia, de unos relatos. Los seres humanos no viven ni en el principio ni en el fin y, si alguna vez los tuvieron a su alcance, ya los han perdido definitivamente. Se esfumaron como unos dibujos en la arena de una playa. Del principio y del fin, los humanos solo saben que no los conocen, que ignoran qué son. Si la finitud es estructural, los principios metafísicos y los espacios paradisíacos están fuera de las posibilidades de unos seres que no pueden eludir su vulnerabilidad y su situacionalidad.

Si viviéramos en el paraíso no leeríamos. No hay libros en él, porque todo libro nace en la historia y muere en la historia, porque todo lector habita un punto azaroso en una vida con la que se ha encontrado y, por lo tanto, no tiene más remedio que *ser a la primera*. Los seres humanos pueden sospechar, o esperar, que quizá hubo alguna vez, en el fluir del tiempo, un principio y que quizá habrá un fin, pero están despojados de certeza. Su sabiduría acerca de la *protología* (sobre el origen) y de la *escatología* (sobre el fin) es tan débil, tan incierta, que no pueden librarse de las dudas. En ocasiones, esos mismos seres se quedan boquiabiertos oyendo hablar del principio y del fin a gente que dice haber leído textos revelados, pero que sospechosamente no son sino charlatanes de feria. La verdadera revelación, si es una revelación *a* un ser humano, no puede

esquivar la finitud, y, por tanto, la incertidumbre. Leo el libro, un libro supuestamente revelado, pero, lejos de orientarme, me desvela la trágica verdad, *no existe el camino*. La vida se compone de escenas a las que es necesario dar cuenta sin saber cómo hacerlo. Démosle otra vez la palabra a Dietrich Bonhoeffer:

> Nada es más inquietante ni más excitante para el hombre que oír hablar a alguien sobre el principio, como si en realidad no fuese el oscuro más allá, totalmente indescifrable y absolutamente indecible, de mi ciega existencia.[8]

De vez en cuando, en las distintas historias que entretejen nuestras vidas, alguien aparece como portavoz de palabras solemnes, reveladas y sagradas. Alguien que, supuestamente, ha tenido una vía de acceso directa a un texto más allá del texto, a un no-texto, al Ser. «Yo soy el principio, o yo conozco el principio, conozco una realidad libre de texto, de lectura y de interpretaciones», dice. «No leas más, sígueme, soy la Verdad, con mayúsculas, la Verdad Absoluta. No necesitas de la lectura; es engañosa y perjudicial, te hará dudar, te producirá insomnio y dolores de cabeza. No sirve de nada. Vive, y olvídate de la lectura.» Ese discurso es parecido a un viaje por mar en el que, de repente, se divisa un faro que dirige el barco a buen puerto y que permite alcanzar la orilla, una luz que libera a los marineros de las tormentas y de los arrecifes. Pero el lector sabe que la vida no es eso, que en su vida no existen esos faros, sabe que nunca podrá abandonar el mar embravecido. En ocasiones, es verdad, las aguas se calman, sale el sol, y el navegante puede descansar en la cubierta de la embarcación, puede sentir la brisa y contemplar los atardeceres. Pero las tormentas siempre vuelven. Eso es lo que la lectura nos enseña, nos dice que no olvidemos que el paraíso no es un asunto humano, que las interpretaciones son infinitas, que nunca dejamos de leer y de releer, de dudar sobre si se ha entendido bien lo leído, de preguntarnos si la lectura ha sido correcta. ¿Cómo saber qué o quién está en el origen, fuera de cualquier texto, de cualquier relato y de cualquier historia? ¿Acaso irrumpir en la historia no significa hacerse texto, y por tanto perder la condición absoluta? Únicamente un fanático puede legitimar su comportamiento en un principio

no textual, solamente un mentiroso puede pretender decirnos lo que no es texto. Somos seres *en* y *para* el libro. No es algo que decidamos, porque no depende de nosotros. No decimos: voy a leer. Leemos y somos leídos.

Vamos a considerar el «ser para el libro» desde otra perspectiva. Martin Buber, en su libro *Yo y tú* (1923), señala la existencia de dos relaciones antropológicas posibles: yo-tú y yo-ello. La relación con el libro es un *entre*, pero no es ni una relación dialógica, ni una relación instrumental. El libro es un cuerpo vivo, pero no es un animal; habla, pero su palabra no es un *logos*, una voz de un cuerpo humano que está ahí, presente, sino una escritura, esto es, una palabra que irrumpe, que trastorna, y que, como hemos dicho, *desempalabra*. La lectura es arriesgada porque el yo lector no puede dominar su objeto, al modo de un instrumento, al modo del martillo o del tenedor. El libro es cuerpo vivo, ciertamente, pero no es un «tú». La lectura no es un diálogo, leer no es dialogar. Si pensamos la relación con el libro como una relación yo-ello o yo-tú, nunca podremos entender la condición lectora, el «ser para el libro». El modo de ser con el libro no puede comprenderse ni como una relación con un tú ni como una relación con un ello, porque el libro no es dominable como lo sería el ello, como un objeto o un dispositivo. Es una «cosa viva», «matérica», y uno no puede hacer con él lo que le plazca. Ofrece resistencia, desestabiliza al yo, transpira. El cuerpo del libro es piel, es un cuerpo que se transforma, que puede tatuarse, marcarse, un cuerpo que envejece, que se viste y se desnuda. La lectura es erótica. Leer es amar y odiar ese «cuerpo» que es el libro. Se aman los libros que te envuelven, que te protegen, que te ofrecen un breve rayo de luz «en la noche oscura del alma». Se odian los libros que te inquietan, que te sobrecogen, que te hacen temblar, esos libros que abren un abismo de incertidumbre en épocas primaverales. Con el tiempo, esos mismos libros, esos que se odian al leerlos, quizá lleguen a amarse, porque uno descubre, con el tiempo, que vivir no es dar respuesta al azar ni encontrar una salida al laberinto, sino aprender que no hay respuestas, o que toda respuesta es siempre provisional, que del laberinto no se sale, quizá porque la mosca no puede salir del atrapamoscas porque, para un ser finito, la trampa en la que se ha convertido el mundo es definitiva, porque la felicidad solo puede ser felicidad *en la infelicidad*.

Martin Buber advierte de un peligro, el de tratar a un tú como si fuera un objeto. Es verdad, pero existe otro, el de tratar al libro también como si fuera un objeto, un formato o un dispositivo. Los libros se acarician y se besan, uno se acuesta con ellos, a veces se tachan, se comparten, se olvidan o incluso se tiran a la papelera. Acariciar un libro no es tocarlo, es sentir su piel como una alteridad que no puede poseerse, que se escapa infinitamente. En la caricia, la alteridad del libro se aproxima tanto que parece desaparecer, pero lejos de que esto suceda, lo que ocurre es que la distancia, el abismo que separa al lector del libro, es infranqueable. No es, sin embargo, necesariamente inquietante, porque es la distancia del amor, del eros, de lo que se ama y que se sabe imposible de poseer. El amor de verdad, el amor que uno siente por el libro, no es posesivo, sino ético, cuidadoso con la alteridad, porque el libro es, al mismo tiempo, mío y no mío, lo he comprado, y, como algo que puede adquirirse, lo poseo, pero no es la posesión a la que estamos acostumbrados en un universo pragmático, porque es la escritura la que tiene que ser custodiada, repetida o memorizada, porque los libros de verdad, los venerables, esos que te cambian la vida, o que te han quebrado la historia, quedan inscritos en la memoria de lector.

Y el libro también puede inmiscuirse en la relación entre el yo y el tú, y configurar una especie de «triángulo lector». La lectura en voz alta es *íntima*, aunque sea una lectura pública. Los maestros la conocen bien. Antes he hablado de la soledad del lector, de que leer es vivir la experiencia de la soledad. Pero ¿qué sucede cuando uno lee *a alguien* en la intimidad? Leer en voz alta a alguien es compartir mágicamente la soledad de la lectura. Leer y *leerte*. La mirada se fija en el libro, en la escritura, pero es una mirada que sube y baja del papel a los ojos del que tiene delante, que mira al texto y al que está enfrente, escuchando, porque es una mirada que también está atenta al rostro del que escucha, a su respiración, a los latidos de su piel, a su sudor, a su inquietud, a sus risas y a sus lágrimas. Como en un concierto, la voz se adapta a la escritura, es sierva de la escritura, como lo son los instrumentos de una orquesta y su director de las notas que el compositor ha escrito, pero, al mismo tiempo, el lector inventa un texto que nunca se ha escrito, o, al menos, que no se ha escrito como él lo lee, como

él se lo está leyendo a su oyente. ¿Profanación? Quizá sí, probablemente, pero ¿acaso la lectura no profana siempre la escritura? El libro no es un templo sagrado, ni lo es ni puede serlo. Nada más lejos de eso, porque ha sido escrito para ser leído, para que un lector lo profane, una profanación que además es adúltera, porque la fidelidad no es una de las virtudes del lector, sino una característica de esos malos sacerdotes que juzgan comportamientos y que son guardianes de la ortodoxia. El lector comete adulterio. Leer es eso, atreverse a poseer un cuerpo virginal, una y otra vez, porque la virginidad del libro no es aquella que se ha perdido de una vez por todas, sino la que surge y que renace en cada nueva lectura, porque el sentido del libro no tiene límites, es como un bosque en el que nunca llega descubrirse el claro. ¿Acaso existe el claro del bosque? En ocasiones, el lector cree haberlo alcanzado, pero pronto descubre que era solo un espejismo, y que existen, si es que existen, otros claros, infinitos, que nunca serán descubiertos, porque si lo fueran la escritura ya no sería la de un texto venerable.

Leer en voz alta a alguien; el libro queda situado entre ambos, pero tampoco adherido a ellos. El lector le da al otro su lectura, porque está claro que es una lectura interpretada, o leída, que en este caso es lo mismo. Pero en esa lectura no hay reciprocidad. Es un viaje de ida sin regreso, por eso es un acto de amor; es gratuito, aunque no sea incondicional. No hay nada incondicional en la existencia de un ser finito. ¿Cómo recibe el otro la lectura? ¿Cómo la entiende? Como un *don*, tiene que comprenderla como un don. Esto es lo más difícil, porque a menudo se sigue viendo como algo que tiene que servir para algo, que tiene que ser usado. No se puede establecer para qué se da la lectura, pero sí se puede establecer para qué *no* se da, para qué no puede ni debe darse: para ser utilizada prácticamente, porque la donación de un texto, que es en el fondo una donación de sentido, es una aventura que no tiene un uso claro y distinto, porque dar un libro, dar un texto, leerlo, es un riesgo, porque en la lectura se da más de lo que explícitamente se lee, porque el lector ofrece más de lo que quiere ofrecer, de lo que quiere controlar, porque ofrece algo imposible de prever, imposible de dominar. Escribe Martin Buber en *Yo y tú*:

> El Ello es la crisálida, el Tú la mariposa. Solo que no siempre ambos estados se distinguen netamente entre sí, sino que a menudo se da una caótica situación enredada en una profunda dualidad.[9]

Dar la lectura y dar a leer, o simplemente *dar*. No hay ética sin donación. Leer en voz alta a alguien es dar una música que ha nacido en un silencio y que se va a convertir tarde o temprano en silencio. La donación es una música envuelta entre dos silencios, entre el silencio del nacimiento y el silencio de la muerte, entre el silencio del lector que abre un libro, que lo acaricia y que eleva su voz transformando la escritura en tono, y el silencio de aquel que escucha, que recibe ese tono y le da cobijo, a veces sin querer, a veces sin darse cuenta, y se aleja, llevándose la lectura, sin saber todavía adónde le conduce ni qué va a sucederle, cómo esa lectura va a transformar, si es que lo hace, su vida. Y quizá el lector no llegue a saber nunca qué le ha sucedido a esa voz que ha nacido de él, pero que no es suya, que viene de lejos, que le precede, y a la que él le ha dado cuerpo.

Pero hay otra cuestión que resulta sumamente importante para mostrar las líneas generales de una ética de la lectura. Hace un momento hemos considerado que, en sentido estricto, no hay principios, que la lectura vive de los inicios, pero no *en* y *de* los principios, que los libros se empiezan a leer, pero no hay un origen de la lectura, porque el origen también está fuera de las posibilidades humanas. Sin embargo, resulta indudable el hecho de que los libros que nos han formado llevan en sus entrañas la moral heredada, una serie de normas o de «reglas de decencia». Siempre es así: heredamos una moral a través —aunque no únicamente— de las narraciones de la biblioteca. Pero leer un libro —no me refiero aquí a la literatura folklórica que nos han contado desde pequeños, sino a la lectura de un texto venerable— supone ser capaz también de distanciarse de la tradición, esto es, de la gramática heredada y de la moral que vive en esta gramática, y, por lo tanto, de descubrir otras bibliotecas que no son aquella en la que uno ha nacido. Leer es heredar un mundo y también es separarse de él, sin que esto suponga salir de la caverna —por la sencilla razón de que no es posible para un ser finito abandonar del todo la herencia gramatical, porque no es posible vivir sin mundo—. Ningún ser lector estaría en condiciones de hacerlo, porque, como hemos visto a lo largo de este ensayo,

abandonar la caverna es la muerte. Si la lectura solo supone la adquisición de unas «reglas de decencia» propias de la tradición simbólica, entonces queda reducida a una especie de reproducción moral que acaba haciendo la misma función que la que hacen los manuales de autoayuda. Y no solo eso, porque además ese libro y esas historias no tendrían ningún interés desde otro mundo, desde otra gramática. Y eso es precisamente todo lo contrario de lo que sucede con un texto venerable que da (o puede dar) sentido más allá de su contexto, del mundo en el que ha sido escrito, así como también del mundo del lector.

En pocas palabras, la lectura abre una grieta en el mundo, en la gramática heredada. Le da sentido a la vida del lector, un sentido que siempre está al borde del sinsentido, al borde del vacío y del vértigo, porque la experiencia lectora, no debería olvidarse, no puede dejar de ser una experiencia de desfundamentación y de negatividad. Por eso, al mismo tiempo, le arrebata su historia, sus «reglas de decencia», y le abre un abismo, porque la lectura se parece a ese precipicio que se le abre al caminante en el conocido lienzo del pintor romántico alemán Caspar David Friedrich. El sentido de la lectura irrumpe como una especie de «experiencia de negatividad» que nada tiene que ver con una «mala experiencia», sino todo lo contrario, como una «experiencia de transformación», como un golpe que aturde y que puede dejar completamente fuera de juego, pero que cuando uno está dispuesto a encajarlo y a asumirlo hasta el final puede vislumbrar otra vida en su misma vida.

Leer es romper con una identidad encerrada en los valores y las normas de una tradición, es dejar la preocupación por uno mismo, una preocupación ególatra, y darse cuenta de que uno se configura desde la *otredad* del libro, de lo que dice y de lo que es. Leer un texto venerable es inclinarse ante una alteridad que (me) sobrepasa. No hay ni decisión ni voluntariedad aquí. No es un deseo sino un rayo que, como aquel del que hablaba el viejo Heráclito, cae de repente, quema y deja heridas. La formación de sí no es, en la lectura, una despreocupación por lo otro, sino todo lo contrario. Es una respuesta a la escritura que atraviesa el océano del

tiempo. No hay ni forma ni formación sin alteridad, sin otro que (me) transforme. Y algo así surge desde el momento en que (nos) abrimos a la lectura de un texto venerable.

Ahora le pediría al lector que se imagine leyendo. Tiene que cerrar los ojos, y volver sobre aquellas lecturas que le abrieron un abismo, una grieta que nunca ha vuelto a cicatrizar. El lector tiene que hacer memoria, que recordar las veces que ha vivido esta experiencia, y pensarla, y revivirla. Tiene que volver a su infancia. Comencemos. Es de noche, la luz está apagada, o casi, y una voz cálida nos narra una historia. Más adelante, quizá muchos también han vivido otra experiencia, la de acostarse con ese libro que ha esperado toda la tarde, todo el día, ese libro que transporta a otros lugares, a tiempos y espacios desconocidos y que probablemente jamás se conocerán. En esta atmósfera irrumpe una situación ética, cara a cara. ¿Cuáles son los elementos que configuran esta situación?

Una ética de la lectura comienza con el *respeto*.[10] Es una ética del respeto o, todavía mejor, de la veneración a una escritura que viene de lejos, a esa escritura que persiste al tiempo sin dejar de ser tiempo y que sigue desasosegando al lector sin darle tregua. Es el respeto por esos textos que resisten al tiempo, como cada vez que leemos la *Antígona*, de Sófocles, o *Los hermanos Karamázov*, de Dostoievski, como cada vez que nos enfrentamos a *Así habló Zaratustra*, de Nietzsche, a *El proceso*, de Kafka o a «Los muertos», de Joyce, como cada vez que volvemos sobre el *Tractatus logico-philosophicus*, de Wittgenstein, las *Elegías de Duino*, de Rilke, o *Las olas*, de Virginia Woolf... Es el respeto frente a unos textos que nos provocan una sensación extraña. ¿Qué significa aquí *respeto*? ¿Qué supone *respetar* un texto?

Significa estar en condiciones de pensar de otro modo, contra sus ideas, contra su autor, diferentemente. Si hay respeto no es porque el libro no pueda ser cuestionado, porque algo así sería convertirlo en sagrado, sino precisamente porque puede serlo. Respetar es admirar su palabra inquietante, una palabra que no cesa, que nos sigue interpelando con el paso del tiempo, pero que es imprevisible, porque no solo el mundo o las situaciones cambian, también lo hace el *yo* del lector, también el yo está transformándose, porque el yo es forma, no fondo, no es un fondo

sustancial sino una forma que fluye en el tiempo. Cada vez que leo el mismo libro, soy otro, soy distinto, soy el otro de mí mismo, soy diferentemente a mí, y en esta diferencia el libro insiste en su extrañeza, en su inquietud imprevisible. Un texto venerable es digno de respeto porque su escritura es infinita, porque, en la finitud de su redacción y en la finitud de su lectura, sigue abriendo heridas en cada nueva lectura, sigue abriendo grietas en la piel del lector. El clásico es venerable porque es una voz del pasado que ningún presente puede agotar, porque ninguna interpretación es suficiente, porque siempre significa más, y de otro modo.

En segundo lugar, junto al respeto, el *silencio*. Una ética de la lectura es una ética del silencio. Algunos novelistas han subrayado esta característica. El libro y yo, en una relación de intimidad, en una relación cara a cara, dual. No me refiero a una intimidad con su autor, sino con el libro, porque no sé si el autor está presente en su libro, y si lo está, en qué medida. Todo eso lo ignoro. Lo que sí creo saber es que tengo el libro en mis manos, que lo abro y lo leo en silencio. Quizá lo haga en voz alta, incluso en público, frente a mis estudiantes, pero, aun en este caso, al leer en voz alta mi voz está próxima al silencio porque el silencio es una forma de palabra. Lo contrario de la palabra es el ruido, no el silencio. Al leer mi voz tiembla porque sabe que lo que está en el aire es la música del libro, esa que surge del abismo insondable del tiempo. Como ya hemos visto, Peter Handke sostenía que un maestro es alguien al que «le tiembla la voz». Según él, la mayor parte de los profesores no muestran ni admiración, ni ira, ni entusiasmo, ni indignación en sus clases. Parece que den sus lecciones recitando una cantinela.[11] ¿Acaso no sucede, o no tendría que suceder, lo mismo en la lectura? Leer un clásico no es leer cualquier cosa, y la veneración por lo leído reclama una intimidad para que irrumpa la emoción de la lectura. Leer, detenerse, volver sobre lo leído, una y otra vez, cerrar el libro y dejarse llevar por esas palabras que todavía vibran en el silencio.

Hay otro elemento, un tercero, que también resulta decisivo. Un clásico no es un texto sagrado, un texto ante el que uno se arrodilla, al que se adora. Un texto venerable se admira, pero no se adora. Nada tiene que ver «admirar» con «adorar». Por eso la ética de la lectura es aquí una ética

de la *infidelidad*. Ir de un libro a otro, cambiar de libro, pensar «de otro modo que el libro». Atreverse a descontextualizarlo, a arrancarlo de su historia, del momento en que fue pensado y escrito, realizar una especie de ejercicio contrario a la hermenéutica. No ponerlo en su historia sino sacarlo de ella, y moverlo, situarlo en el flujo del tiempo, en las olas de las relaciones y de las situaciones. Hacerlo dialogar con otros textos que el autor no pudo conocer, que no pudo haber leído. Lo leído se contagia de otras lecturas, aunque histórica o filológicamente no tengan nada que ver. Ser extemporáneo y, de algún modo, irreverente. Ser heterodoxo y desobediente. Si hay una situación humana en la que la infidelidad surge sin querer, sin propósito, una situación en la que no puede dejar de ser, que aparece a pesar de todo, aunque uno se resista, es la de la lectura, porque, para un ser finito, leer es leerse, porque el lector, como escribe Proust en el último volumen de *En busca del tiempo perdido*, es un lector de sí mismo:

> En realidad, cada uno de los lectores es, cuando lee, el propio lector de sí mismo. La obra del escritor es un simple instrumento óptico que ofrece al lector para permitirle discernir lo que sin ese libro tal vez no habría visto en sí mismo. El reconocimiento en sí mismo, por el lector, de lo que dice el libro es la prueba de la verdad de éste y viceversa, al menos en cierta medida, pues en muchos casos la diferencia entre los dos textos puede atribuirse al lector y no al autor.[12]

Evidentemente esa lectura de sí mismo no es una lectura *encerrada* en uno mismo. Leer es abrirse a la alteridad, a la otredad del libro. Pero en esa apertura uno no puede dejar de ser, ni abandonar o poner entre paréntesis su propia vida, su biografía, su pasado, su historia. Lo que sucede es justo lo contrario. El yo del lector se mezcla con la lectura y se transforma. Por eso leer es una forma de vida, porque es una transformación de la vida y, como tal, siempre imprevisible, porque ser lector de sí mismo es ser lector de un pozo insondable, no solo del pasado o del tiempo sino de la propia identidad que se transforma en el tiempo.

Un cuarto aspecto de una ética de la lectura es el *desasosiego*, la inquietud del no saber. Como es el caso de Fausto al inicio del poema de Goethe con el que empezábamos este ensayo, después de leer, de leerlo todo, de estudiar, nada sabemos:

> ¡Ay! He estudiado ya filosofía,

jurisprudencia, medicina, y luego
teología también, por mi desgracia,
con caluroso esfuerzo, hasta el extremo.
Y aquí me veo ahora, pobre loco,
y sigo sin saber más que al principio.[13]

Uno siempre sale más (vitalmente) ignorante después de la lectura de un clásico, y, por lo mismo, menos arrogante. La sabiduría del clásico desvela mi *docta ignorancia*. Un texto venerable es una fuente de interrogantes fundamentales, de esas preguntas que no pueden responderse con conocimiento técnico, ni de una vez por todas. El ser humano es un ente que busca, un cuerpo cuestionador. «Buscar» es el esfuerzo deliberado por trascender, por medio de la transformación de uno mismo, los límites de lo dado, para tratar de alcanzar algo que no puede ser conocido de antemano ni definitivamente.[14] Todo «buscar» es, en último término, preguntar. No hay existencia sin búsqueda y, por lo mismo, sin pregunta, pero la búsqueda que se da en la lectura de un texto venerable es una búsqueda infinita, una búsqueda que sabe que no encontrará oasis de calma, sino todo lo contrario, que en la misma lectura esa búsqueda, ese cuestionamiento, se hará más intenso, más agudo.

Además, la búsqueda del lector no es la de una respuesta, la de una solución a sus problemas vitales. El que lee para buscar una respuesta no sabe leer, no ha entendido que la pregunta que se da en la búsqueda lectora no anda a la conquista de una respuesta que le oriente en su quehacer cotidiano. De eso se ocupa la autoayuda. Hay búsquedas conquistadoras, que anhelan alcanzar su objetivo e instalarse cómodamente en él. Nada de eso sucede en el caso de la lectura. Pero entonces reaparece una pregunta: *¿por qué leemos?* Porque somos finitos, porque existir es vivir en el desasosiego, en la duda y en la incertidumbre, y porque un clásico es un texto que nos acompaña en esa misma duda, porque un texto venerable, como si me clavara un cuchillo en la garganta, incide en el abismo de mis interrogantes. Uno lee porque es *homo quaerens*, porque la condición humana es una condición lectora. Como escribe Pessoa en su *Libro del desasosiego*:

> Todos los problemas son insolubles. La esencia de la existencia de un problema es la ausencia de cualquier solución para el problema. Buscar un acontecimiento significa que el acontecimiento no existe. Pensar es no saber existir.[15]

La búsqueda no es sino la expresión de un anhelo, de un deseo que ningún ser finito puede eludir. Abrirse a una escritura que no me responde, sino que me devuelve intensamente la pregunta, que la acrecienta y me incomoda. ¿Acaso leer es algo así como un regocijo del dolor? Más bien es la aceptación del desasosiego, que no tiene que ser doloroso, que puede serlo en función del momento vital en el que uno se encuentra, pero que también puede ser gozoso, sin que eso sitúe al lector a las puertas de la pulsión de muerte.

Por último, en quinto lugar, una ética de la lectura es una ética *anárquica*. No tiene fundamento, no tiene origen, no tiene finalidad. Ya lo hemos visto, no hay ni principio —un primer referente—, ni fin —un referente último—. Si el origen es lo que proporciona cohesión y estabilidad, entonces la lectura está desprovista de origen. Uno comienza a leer, inicia la lectura, pero lo que ocurre es todo lo contrario a lo que Descartes llamó «principio arquimédico». No hay métodos de lectura que nos guíen en la forma o el modo de leer, ni siquiera existen, en sentido estricto, «maestros de lectura», si por «maestro» se entiende aquí alguien que indica el camino. Lo que hay es acompañantes. Leemos *con* o *junto a*, pero esos que nos acompañan están tan desprovistos de lo que podríamos llamar «seguridades ontológicas, teológicas o morales» como lo estamos nosotros.

Siempre se es un eterno estudiante, siempre se vive (un poco) a la intemperie, nadie puede existir detrás de una mesa, protegido por completo del mal tiempo y de las tempestades. Uno es un eterno estudiante porque no le queda más remedio que aceptar que en la vida no solamente se camina y se avanza por calles asfaltadas y por carreteras convenientemente señaladas, con las indicaciones oportunas. Se camina también por caminos del bosque, por sendas que no conducen a ninguna parte, por sendas perdidas. Y la experiencia de la lectura no elimina (incluso ni tan solo reduce) el riesgo de perderse en ese bosque. ¿Y si el libro no tuviera un claro? María Zambrano decía que el claro del bosque era un centro en el que no era posible entrar. Y

también afirmaba que no hay que buscarlo, que ésa es la lección, que no hay que buscar nada premeditado, nada consabido, nada prefigurado.[16] Pero quizá esto no sea posible para un ser finito, que es inevitablemente una especie de «ser buscador» que siempre, en mayor o en menor medida, se mueve por ciertos intereses, prejuicios o presupuestos. Los seres finitos van «en busca», porque *finitud* también significa anticipación de algo que no se sabe qué es, de algo que se ignora. Un ser finito sabe, o debería saber, que todo encuentro no puede ser sino provisional, y que, por lo tanto, tampoco puede planificarse, ni calcularse, es verdad, pero que, al mismo tiempo, uno no soporta un exceso de incertidumbre.

La sabiduría de lo incierto no es una sabiduría de la absoluta ignorancia, sino de «cierta» ignorancia. No es que uno no sepa nada, sino que no sabe nada «absoluto». Uno ignora qué se va a encontrar al sumergirse en el cuerpo del texto. Una ética de la lectura sostiene que hay que abandonar la noción de origen y de final, y también de centro, y entonces situarse en la línea del «horizonte», porque uno sabe que el horizonte se ve, pero que, de hecho, no existe. Perseguir el horizonte es perseguir un imposible, y, a pesar de todo, seguir adelante, seguir buscando. Ningún caminante queda decepcionado por no haberlo alcanzado, por eso, *malgré tout*, sigue en el sendero que probablemente no conduzca a ningún sitio, a ningún lugar, porque ese lugar que se busca no existe más que en la imaginación del caminante.[17]

Es certera la advertencia de María Zambrano: «Sobreviene la angustia cuando se pierde el centro».[18] Toda vida anárquica atemoriza. Anárquica en sus fundamentos o en sus deseos, eso no importa. Una vida anárquica es una vida sin asideros ni muletas, y una existencia así inquieta, a veces hasta tal punto que es necesario «inventarse un determinismo».[19] Por eso el lector, el *mal* lector, busca asideros fuertes, inmóviles y universales, a los que agarrarse, y los maestros de lectura, los *malos* maestros, ofrecen seguros puntos de apoyo para que no surja el vacío, para que el vértigo no irrumpa de forma inoportuna. Pero es en vano, porque el vacío es la experiencia del vértigo, y esa experiencia si surge, surge inevitablemente *en mal momento*. ¿Acaso alguien puede decir lo contrario, acaso hay «vértigos oportunos»?

Uno lee y no entiende, y no acaba de comprender lo leído. Y en lugar de alegrarse, o, al menos, de darse cuenta de que es en este instante cuando la lectura está más cercana a la vida, no lo soporta. Necesita encontrar lo antes posible plantillas o categorías, que le solucionen su falta de comprensión. Leer y no comprender, algo así es intolerable desde una perspectiva pedagógica, y lo es porque la pedagogía sigue presa de las redes metafísicas que han colonizado el pensamiento occidental, una «metafísica de la presencia», del ser como «presencia», como garantía de comprensión, como garantía de sistema en el que todo termina, tarde o temprano, teniendo un sentido, una lógica, una explicación. En los sistemas cada una de las partes ocupa un lugar, y es «ese» lugar el que les da un sentido. Si cambia, si una parte queda desubicada, entonces el sistema se reorganiza y se crea otro nuevo. Todo está en todo, nada es exterior a nada, y todo tiene sentido. Así funciona la lógica del sistema, así funciona la lógica de la pedagogía que ha dominado la formación occidental.

Pero eso es lo mismo que negar el tiempo. Las pedagogías han privilegiado una determinada imagen del tiempo, esa que los griegos llamaron *kronos*. Cronología, cronograma, cronómetro. Las planificaciones y organizaciones educativas que controlan las escuelas y las universidades giran en torno a *kronos*, un tiempo establecido a priori en el que todo encaja, en el que todo acaba siendo ordenado, pero entonces, en realidad, ya no hay tiempo para leer, porque habitamos un reino que, como vimos en el primer capítulo de este libro a propósito de la caverna platónica, no admite interpretación ni pluralidad alguna. Para leer es necesario recordar otra palabra griega, otra experiencia de tiempo, el *kairós*. Imposible de programar porque es lo que hace saltar por los aires el cronograma, el *kairós* es el «tiempo oportuno».

Octavio Paz iniciaba su ensayo *La llama doble. Amor y erotismo* con una pregunta: «¿Cuándo se empieza a escribir un libro?». El tiempo de la lectura no es *kronos*, sino *kairós*. Hace algunos años, los «organizadores» de los planes docentes de mi facultad me dijeron que en el cronograma de la asignatura que impartía en aquel momento no solamente tenían que figurar las competencias que los estudiantes debían alcanzar con las lecturas que les había propuesto (entre ellas el «mito de la caverna» de Platón), sino que

además debía indicar *el tiempo estimado de lectura*. Me quedé perplejo. No daba crédito a lo que se me exigía. ¿Cuánto tiempo es necesario para leer y comprender «el mito de la caverna»? Esta pregunta (estúpida), como es obvio, únicamente tiene sentido desde el punto de vista cronológico, pero en educación lo más importante no es el *kronos* sino el *kairós*. No estoy diciendo que el *kronos* no sea importante, sino que lo más importante es el tiempo oportuno, el tiempo adecuado, un tiempo que puede ser rápido o lento, eso no se sabe a priori, eso no puede saberse más que en una situación.

A diferencia del *kronos*, el *kairós* es un tiempo ético. Es el tiempo de la lectura, un tiempo que consiste en salir de sí, en viajar sin brújula y sin centro. El tiempo de la lectura consiste en «estar dislocado», aunque eso no suponga andar completamente a la deriva. Para eso se necesita coraje, sin duda, y el coraje es una condición fundamental para leer, quizá sea *la* condición ética de la lectura. Lo habitual es que suceda todo lo contrario, porque lo que los regímenes disciplinarios y pedagógicos imponen es la lógica de adentrarse en un texto venerable con un aparato crítico, para que la lectura sea *correcta*, para no cometer anacronismos, y sobre todo para «superar el examen». Pero como Kafka se encargó de transmitirnos en su conocido relato, *solo el que no responde a la pregunta ha aprobado el examen*.[20]

Telón
Tres figuras femeninas

> Cada vez que recuerdo *Crimen y castigo*, revivo mis sentimientos de pena, horror, desesperación y redención. La novela está viva dentro de mí.
>
> SIRI HUSTVEDT, *Vivir, pensar, mirar*

Un relato venerable de la educación occidental ha estado presente en este viaje: *el mito de la caverna*. Vimos cómo Platón no era amigo de «lo literario» porque lo consideraba nocivo para la ética y la condición humana. Por eso creía necesario deshacerse de las sombras y abandonar la oscuridad de la cueva para atreverse a contemplar directamente la luz del sol, sin intermediarios, esa luz que mostraba el camino correcto y que ofrecía seguridad al caminante. Pero, en ocasiones, y al modo de intersticios que abren un tiempo de indeterminación, en los diálogos de Platón se filtra la incertidumbre. En su obra, «lo incierto» hace su aparición «disfrazado» de tres figuras femeninas. En este «telón» me ocuparé de ellas.

La primera es Jantipa. Cuenta Fedón a Equécrates que el día de la muerte de Sócrates, cuando se le comunicó que al final de la jornada tendría que tomar el veneno, en el momento en que sus amigos, sus discípulos, entraron en el lugar donde estaba, su mujer, Jantipa, que tenía en sus brazos a su hijo pequeño, se puso a gritar, «como acostumbran a hacer las mujeres», y unos servidores de Critón se la llevaron «gimoteando», mientras «se daba golpes en el pecho». Jantipa se marcha, pero al final del diálogo vuelve a aparecer *indirectamente*, en el momento en que Sócrates ya ha tomado la cicuta y sus amigos rompen a gritar y a lamentarse. En este momento él les dijo: «¿Qué hacéis, sorprendentes amigos? Ciertamente por ese motivo despedí a las mujeres, para que no desentonaran, porque he oído que hay que morir en un silencio ritual. Así que tened valor y mantened la calma».[1]

Sócrates, que se ha pasado todo el día hablando con sus discípulos acerca de la inmortalidad del alma, está convencido de que la muerte no es el final, de que va a una vida mejor. Pero Jantipa *llora*, y lo incierto surge en este llanto, en este lamento que Sócrates no soporta. Lo femenino es una muestra de la incertidumbre que rompe con la rigidez fálica de la certeza. ¿Y si Sócrates no tuviese razón y todo terminara aquí? ¿Y si la muerte fuese el final absoluto? El llanto de Jantipa no es una muestra de debilidad, ni nada parecido, sino una expresión de una sabiduría que se mueve al filo de una duda que es inseparable de la existencia.

La segunda escena la podemos leer en *El banquete*.[2] Unos ciudadanos atenienses se han dado cita para cenar en casa del poeta trágico Agatón, a propósito de un premio que le han otorgado. Sócrates llega tarde. Se había quedado plantado en la entrada, en silencio. Finalmente, cuando estaban hacia la mitad de la comida, entra, y Agatón le pide que se siente junto a él, para que el contacto entre los cuerpos sirva también de transmisión de sabiduría. Sin embargo, Sócrates responde algo que es importante no olvidar. Estaría muy bien, dice, que la sabiduría fuera una cosa de tal naturaleza que fluyera de lo más lleno a lo más vacío, como fluye un líquido, pero, por desgracia no es así... La cuestión es decisiva, porque Sócrates está implícitamente poniendo encima de la mesa el misterio de la transmisión del saber. ¿Cómo aprendemos? No se trata del aprendizaje de un contenido o una técnica, sino de aprender a saber, del aprendizaje de la sabiduría. ¿Cómo llegamos a saber? Y esta pregunta no obtiene respuesta.

A medida que avanza la velada, los asistentes beben y hablan del amor, de *Eros*. Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes, Agatón, y finalmente le llega el turno a Sócrates. Éste confiesa que de este tema sabe muy poco, y que lo poco que sabe se lo oyó decir en cierta ocasión a una sacerdotisa de Mantinea llamada Diotima. Diotima, pues, no está físicamente presente en *El banquete*, es la voz que Sócrates recuerda, es la de los ausentes a la que me referí el inicio de este libro. Me interesa subrayar un pequeño detalle que no deberíamos pasar por alto. Sócrates le dice a Diotima que *todos reconocen que Eros es un gran dios*. Pero Diotima parece tener una duda, y le pregunta si cuando dice «todos» se refiere «a los que no saben o también a los que saben». Convencido de la respuesta, Sócrates responde:

«Absolutamente a todos, por supuesto». Y en este momento, antes de continuar, Diotima *sonríe*.[3] Hay que detenerse aquí. No hay nada casual en un gran autor, y Platón lo era y lo es, es el más grande, para bien o para mal. ¿Por qué *sonríe* Diotima? Para el tema que nos ocupa, lo de menos es lo que vendrá después, el conocido mito del nacimiento de Eros. Lo decisivo es la enigmática sonrisa de Diotima. ¿Qué significa? ¿Cómo interpretarla? ¿Por qué no se limita simplemente a responder a Sócrates, sin más? La sonrisa es expresión de lo incierto. Diotima sonríe ante la rigidez y la convicción de la respuesta socrática. La filosofía anda convencida de lo que dice, parece que no hay lugar a la ambigüedad, pero lo femenino sabe que la verdadera sabiduría se mueve en un universo de sombras, que nada está claro, que nada es *absoluto*.

Hay una tercera figura femenina en los diálogos platónicos que también resulta decisiva para comprender cómo la incertidumbre permanece viva en el sistema metafísico más importante de Occidente. Esta vez la encontramos en el diálogo titulado *Teeteto*, y recoge una anécdota que supuestamente le ocurrió a Tales de Mileto. Parece ser que, cuando estudiaba a los astros, Tales andaba con la mirada puesta en el firmamento, y no se dio cuenta de que había un pozo, y cayó en él. Se dice, según cuenta Platón, que «una sirvienta tracia, ingeniosa y simpática, *se burlaba* de él, porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía delante y a sus pies. La misma burla, concluye, podría hacerse de todos los que dedican su vida a la filosofía».[4]

La joven *se ríe* de Tales porque el filósofo se ha olvidado de lo más importante, de contemplar y de pensar la vida. Él busca el principio, el fundamento de todo, porque la búsqueda de lo originario ofrece seguridad a los seres finitos. Su *lectura* consiste en descifrar los astros, pero no tiene nada que ver con un saber acerca de la vida. Ahora bien, desde sus inicios con los presocráticos, la filosofía tiene una preocupación moral. Y la muchacha tracia sabe algo que el filósofo ignora, sabe que la vida es incierta, que toda moral es gramatical, que no hay valores ni normas eternas e inmutables, porque éstas no se encuentran en los cielos sino en la tierra, y si se quiere saber algo de la vida hay que dejarse de verdades firmes y universales, y atreverse a vivir en la disolución de las certezas.

En el centro de la metafísica platónica, una metafísica que ha determinado —y de qué manera— la biblioteca de Occidente, «lo incierto» está presente tras la forma de tres figuras femeninas y de tres gestos: el *llanto*, la *sonrisa* y la *carcajada*. Lo femenino es la expresión de un vacío que habita la lógica metafísica, una lógica de lo fálico, de la convicción, de la certeza y de la universalidad. Lo femenino no es una esencia o una sustancia, sino todo lo contrario; es una *forma*, «un tono de incertidumbre rodeada de sombras»[5] que rompe la seguridad de una vida que hace tiempo ya dejó de ser vida. Nada tiene que ver lo femenino con una visión romántica de mujeres misteriosas, sino con lo que se mueve en un mundo que escapa tanto a la luz como a la oscuridad.

Jean-Honoré Fragonard pintó *La muchacha leyendo* en torno a 1776. Como en el cuadro de Chardin *(El filósofo leyendo)*, la joven está ligeramente inclinada sobre un libro. Parece que nada altera su atenta lectura. Cómodamente sentada, su mirada está fijada en el texto que sostiene con su mano derecha. El fondo oscuro contrasta con el color dorado de su vestido. Ella y su libro, en una relación dual, íntima, que no admite la presencia de terceros. La metafísica no tolera lo femenino porque va a la búsqueda del fondo inmóvil y persistente de lo humano, no soporta lo femenino porque le resulta inquietante el fuego y las sombras, porque teme el fluir de las transformaciones, la ambigüedad de las normas y los valores morales, el matiz y la dudas. Lo femenino expresa la condición lectora, que nace, vive y muere en el juego de las interpretaciones.

Como en el de Chardin, hay silencio y soledad en el cuadro de Fragonard, pero, a diferencia de aquél, en *La muchacha leyendo* ningún reloj marca el paso del tiempo, ni ningún otro objeto altera la escena. Leer es inclinarse, es mostrar respeto y admiración, y, al mismo tiempo, poner en cuestión y transgredir las palabras del libro. Leer es releer infinitamente, porque lo contrario de lo finito no es lo infinito, sino lo absoluto. Para poder leer bien es necesario olvidarse del reloj, olvidarse del tiempo. ¿Quizá se está pidiendo algo imposible? Quizá...

La joven del lienzo de Fragonard sostiene un pequeño libro. Sus manos parecen acariciar ese cuerpo frágil y delicado. Poseer, conocer o aprehender son sinónimos de fusión y de síntesis, son sinónimos, en definitiva, del poder.[6] Pero la lectura no es poder, sino caricia, no es poder sino cuidado e inquietud, porque leer es acariciar, y la caricia no sabe lo que busca; espera, pero no sabe lo que espera. La caricia es una tensión inacabable entre el fuera y el dentro, entre lo propio y lo extraño, entre la calma y la inquietud, entre lo mismo y lo otro, entre el significado y el sentido, entre el placer y el goce. La vida necesita de *cierto* equilibro, pero todo el mundo ha vivido en algún momento experiencias de disonancias, y la lectura es una de ellas. La existencia se tambalea. Buscamos el equilibro, pero se acaba fracasando, y, en caso de encontrarlo, es momentáneo y provisional. Es imposible alcanzar la calma y el reposo. El deseo de plenitud es la imposibilidad de plenitud.

Hace mucho tiempo que abandonamos la «casa sosegada» y ahora viajamos sin brújula por el bosque de la lectura. Solo un ser finito puede heredar, y la nuestra es la herencia de una gramática, de una biblioteca. ¿Envenenada? Es posible, no podemos establecerlo por adelantado, porque durante el camino hemos aprendido que lo incierto expresa la relación entre la lectura y la condición humana, una relación que consiste en un viaje sin plan ni proyecto hacia un sentido que se ignora y que no podrá poseerse. Ésta es nuestra única sabiduría. A veces, la lectura nos ha proporcionado instantes de placer infinito, pero en ocasiones nos ha dejado aturdidos. Un ser finito no está capacitado para vivir una existencia plena, no está preparado para la calma.

Hay un libro abierto sobre una mesa vacía. Palabras subrayadas, apuntes en sus márgenes, signos de exclamación, algunos interrogantes; el lector ha dejado sus huellas. Ahora ya no queda nadie en la habitación. Todos han desaparecido de la escena. Parece que es la hora de despedirse. Está a punto de caer el telón. Pero un lector regresa para apagar las luces y entonces ve que el libro se había quedado abierto; lo cierra y lo coloca ordenadamente en la biblioteca. La estancia queda en penumbra y en silencio.

Y el lector se marcha, ahora sí, definitivamente.

Llegamos al mundo huérfanos.
No tuvimos palabras entonces, tampoco las tenemos ahora.

Apéndices

Bibliografía

Agamben, G., *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV, 2*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2017.

—, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Pre-Textos, Valencia, 2001.

Assmann, J., *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*, Gredos, Madrid, 2011.

—, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo,* Akal, Madrid, 2006.

—, *Religión y memoria cultural*, Lilmod, Buenos Aires, 2008.

—, *The Invention of Religion. Faith and Covenant in the Book of Exodus*, Princeton University Press, Princeton, 2018.

—, *Violencia y monoteísmo,* Fragmenta Editorial, Barcelona, 2014.

Augstein, F., *Lealtad y traición. Jorge Semprún y su siglo*, Tusquets Editores, Barcelona, 2010.

Barthes, R., *El placer del texto*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.

—, *Leçon*, Seuil, París, 2015.

Beckett, S., *El innombrable*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.

—, *Esperando a Godot*, Tusquets Editores, Barcelona, 2011.

—, *Fin de partida*, en *Teatro reunido*, Tusquets Editores, Barcelona, 2006.

Benjamin, W., «El narrador», en *Por una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1998.

—, *Infancia en Berlín hacia 1900*, Alfaguara, Madrid, 1982.

—, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Obras completas,* libro I, vol. 2, Abada Editores, Madrid, 2008.

Bergson, H., *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Alianza Editorial, Madrid, 2016.

Bloom, H., *¿Dónde se encuentra la sabiduría?,* Taurus, Madrid, 2005.

—, *El canon occidental*, Anagrama, Barcelona, 1995.

—, *El futuro de la imaginación*, Anagrama, Barcelona, 2002.

—, *Genios*, Anagrama, Barcelona, 2005.

Blumenberg, H., *Descripción del ser humano*, FCE, Buenos Aires, 2011.
—, *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 2000.
—, *Paradigmas para una metaforología*, Trotta, Madrid, 2018.
—, *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona, 2003.
Bodei, R., *Imaginar otras vidas. Realidades, proyectos y deseos*, Herder, Barcelona, 2014.
—, *La vida de las cosas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2013.
Bonhoeffer, D., «Creación y caída», en *Jesucristo: historia y misterio*, Trotta, Madrid, 2016.
—, *Ética*, Trotta, Madrid, 2000.
Borges, J.L., «Los conjurados», en *Obra poética,* vol. 3, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
Buber, M., *El eclipse de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2014.
—, *Yo y Tú*, Caparrós Editores, Madrid, 2005.
Butler, J., *Los sentidos del sujeto*, Herder, Barcelona, 2016.
Calvino, I., *Por qué leer los clásicos*, Tusquets Editores, Barcelona, 1992.
Canetti, E., «Apuntes publicados póstumamente», en *Apuntes (1942-1993). Obras completas,* IV, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2007.
—, *Auto de fe. La escuela del buen oír. Obras completas,* III, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003.
—, «El corazón secreto del reloj», en *Apuntes (1942-1993), Obras completas,* IV, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2007.
—, «Hampstead», en *Apuntes (1942-1993), Obras completas,* IV, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2007.
—, «La lengua salvada», en *Historia de una vida. Obras completas*, II, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003.
—, «La profesión de escritor», en *La conciencia de las palabras. Obras completas,* V, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2012.
—, «La provincia del hombre», en *Apuntes (1942-1993), Obras completas,* IV, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2007.
Carroll, L., *Alicia en el país de las maravillas*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.
Cartarescu, M., *Solenoide*, Impedimenta, Madrid, 2018.

Casals, J., *¿Qué sé yo? La filosofía de Michel de Montaigne*, Arpa, Barcelona, 2018.
Cernuda, L., «Donde habite el olvido», en *La realidad y el deseo*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
Cervantes, M., *Don Quijote de la Mancha*, Edición del Instituto Cervantes, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 2004.
Colli, G., *Introducción a Nietzsche*, Pre-Textos, Valencia, 2000.
Collodi, C., *Las aventuras de Pinocho*, Mondadori, Barcelona, 2010.
Compagnon, A., *El demonio de la teoría. Literatura y sentido común*, Acantilado, Barcelona, 2015.
—, *Un verano con Montaigne*, Paidós, Barcelona, 2014.
Critchley, S., *La demanda infinita*, Marbot, Barcelona, 2010.
—, *La fe de los que no tienen fe. Experimentos de teología política*, Trotta, Madrid, 2017.
—, *Muy poco..., casi nada. Sobre el nihilismo contemporáneo*, Marbot, Barcelona, 2007.
Descartes, R., *Discurso del método*, Trotta, Madrid, 2018.
Dostoievski, F., *Los hermanos Karamázov*, RBA, Barcelona, 2012.
Duch, Ll., *Religión y comunicación*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2012.
—, *Religión y política*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2014.
—*, Sortida del laberint. Una trajectòria intel·lectual*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2018.
—, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2006.
—, *Vida cotidiana y velocidad*, Herder, Barcelona, 2019.
Egginton, W., *El hombre que inventó la ficción. Cómo Cervantes abrió las puertas al mundo moderno*, Alba, Barcelona, 2017.
Esposito, R., *Las personas y las cosas*, Katz Editores, Buenos Aires, 2016.
Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
Flaubert, G., *Madame Bovary*, Tusquets Editores, Barcelona, 2015.
Földenyi, L.F., *Goya y el abismo del alma*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008.
Foucault, M., *El orden del discurso*, Tusquets Editores, Barcelona, 1999.
—, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en *Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010.

Freud, S., «Dostoievski y el parricidio», en *Obras completas,* XXI, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
—, *El chiste y su relación con lo inconsciente*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
—, *El malestar en la cultura*, Akal, Madrid, 2017.
—, *El malestar en la cultura*, en *Obras completas,* XXI, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
—, *La interpretación de los sueños*, Akal, Madrid, 2013.
—, *Lo siniestro*, en Hoffmann, E.T.A., *El hombre de arena*, Juan José de Olañeta, Mallorca, 2008.
—, *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, en *Obras completas,* XXII, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
—, *Tótem y tabú*, en *Obras completas,* XIII, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.
Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2007.
Girard, R., *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983.
—, *Los orígenes de la cultura*, Trotta, Madrid, 2006.
—, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona, 1985.
—, *Quand des choses commenceront... Entretiens avec Michel Treguer*, Arléa, París, 1994.
—, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona, 2002.
Goethe, J.W., *Fausto*, Planeta, Barcelona, 1980.
Handke, P., *Ensayo sobre el cansancio*, Alianza Editorial, Madrid, 1990.
—, *Ensayo sobre el lugar silencioso*, Alianza Editorial, Madrid, 2015.
—, *La ausencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, Madrid, 1981.
Heidegger, M., *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.
—, «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
—, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003.
—, «La cosa», en *Ensayos y conferencias*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

—, «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», en *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2010.
—, *¿Qué significa pensar?*, Trotta, Madrid, 2010.
—, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.
Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.
Huston, N., *La especie fabuladora*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2017.
Hustvedt, S., *Vivir, pensar, mirar*, Anagrama, Barcelona, 2013.
Jankélévitch, V., *La muerte*, Pre-Textos, Valencia, 2002.
Janouch, G., *Conversaciones con Kafka*, Áncora y Delfín, Barcelona, 1997.
Jaspers, K., *Einführung in die Philosophie*, Piper Verlag, Múnich, 1983.
Jay, M., *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*, Akal, Madrid, 2007.
Joyce, J., «*Los muertos*», en *Dublineses*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
Kafka, F., *El castillo*, en *Obras completas,* 1: *Novelas*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1999.
—, *La transformación,* en *Obras completas,* III: *Narraciones y otros escritos*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003.
—, *Narraciones*, en *Obras completas,* III, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003.
Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
Kierkegaard, S., «La repetición», en *Escritos*, Volumen 4/1, Trotta, Madrid, 2019.
Kleist, H. von, *Pentesilea*, Labor, Barcelona, 1973.
Kouba, P., *El mundo según Nietzsche*, Herder, Barcelona, 2009.
Kundera, M., *El arte de la novela*, Tusquets Editores, Barcelona, 1994.
—, *El telón*, Tusquets Editores, Barcelona, 2005.
—, *La insoportable levedad del ser*, Tusquets Editores, Barcelona, 2008.
—, *La lentitud*, Tusquets Editores, Barcelona, 2005.
Levi, P., *La tregua*, Muchnik, Barcelona, 1995.
—, *Los hundidos y los salvados*, Muchnik, Barcelona, 1989.
—, *Si esto es un hombre*, Muchnik, Barcelona, 1995.

Levinas, E., *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993.
—, *Entre nosotros. Ensayos sobre pensar en otro*, Pre-Textos, Valencia, 1993.
—, *Ética e infinito*, Visor, Madrid, 1991.
—, «La huella de lo otro», en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Síntesis, Madrid, 2009.
—, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2012.
—, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1965.
Magris, C., *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, Península, Barcelona, 1993.
Manguel, A., *Una historia de la lectura*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
—, *El viajero, la torre y la larva. El lector como metáfora*, FCE, México, 2014.
Mann, T., *La montaña mágica*, Edhasa, Barcelona, 2005.
—, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.
Marquard, O., *Adiós a los principios. Estudios filosóficos*, Alfons el Magnànim, Valencia, 2000.
—, *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Paidós, Barcelona, 2001.
Mèlich, J.-C., *Lógica de la crueldad*, Herder, Barcelona, 2014.
—, *La lectura como plegaria. Fragmentos filosóficos 1*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2015.
—, *La prosa de la vida. Fragmentos filosóficos 2*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2017.
—, *Contra los absolutos. Conversaciones con Ignasi Moreta*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2018.
—, *La condició vulnerable. Assaig de filosofia literària,* 2, Arcàdia, Barcelona, 2018.
—, *L'experiència de la pèrdua. Assaig de filosofia literària 1*, Arcàdia, Barcelona, 2017.
Merleau-Ponty, M., *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1964.
Montaigne, M., *Ensayos*, Acantilado, Barcelona, 2007.
Morey, M., *Vidas de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid, 2018.

Mosès, S., *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Cátedra, Madrid, 1997.
—, *El Eros y la Ley. Lecturas bíblicas*, Katz Editores, Buenos Aires, 2007.
Müller, W., *Viaje de invierno*, Acantilado, Barcelona, 2003.
Murdoch, I., *El fuego y el sol*, Siruela, Madrid, 2015.
Musil, R., *El hombre sin atributos,* vol. 1, Seix Barral, Barcelona, 1988.
Nancy, J.-L., *El intruso*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
Nehamas, A., *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Pre-Textos, Valencia, 2005.
—, *Nietzsche, la vida como literatura*, Turner, Madrid, 2002.
Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.
—, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
—, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
—, *El gay saber, o gaya ciencia*, Espasa Calpe, Madrid, 2000.
—, *Fragmentos póstumos,* Volumen IV (1885-1889), Tecnos, Madrid, 2008.
—, *Humano, demasiado humano, Obras completas,* Volumen III, Tecnos, Madrid, 2014.
—, *La gaya ciencia, Obras completas*, Volumen III, Tecnos, Madrid, 2014.
—, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.
—, *Schopenhauer como educador*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
—, «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», en *Schopenhauer como educador y otros textos*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.
Ordine, N., *La utilidad de lo inútil*, Acantilado, Barcelona, 2013.
Ouaknin, M.-A., *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, Seuil, París, 1994.
—, *El libro quemado. Filosofía del Talmud*, Riopiedras, Barcelona, 1999.
—, *Elogio de la caricia*, Trotta, Madrid, 2006.
Pagès, A., *Cenar con Diotima. Filosofía y feminidad*, Barcelona, Herder, 2018.
Pardo, J.L., *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2004.
Pessoa, F., *Libro del desasosiego*, Acantilado, Barcelona, 2002.
Platón, *El banquete*, Gredos, Madrid, 1997.
—, *Fedón*, en *Diálogos,* III, Gredos, Madrid, 1997.

—, *La República,* en *Diálogos,* IV, Gredos, Madrid, 2003.
—, *Teeteto*, en *Diálogos*, V, Gredos, Madrid, 1998.
Pons, J., *Arnold Schönberg. Ética, estética, religión*, Acantilado, Barcelona, 2006.
Proust, M., *El tiempo recobrado. En busca del tiempo perdido,* 7, Lumen, Barcelona, 2009.
—, *Por el camino de Swann. En busca del tiempo perdido,* 1, Lumen, Barcelona, 1999.
Ricoeur, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, París, 1995.
—, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1970.
—, *Tiempo y narración*, 3 vols., Siglo XXI, México, 1996.
Rilke, R.M., *Elegías de Duino*, Madrid, Hiperión, 1999.
—, *Libro de horas*, Hiperión, Madrid, 2005.
Rombach, H., *El hombre humanizado. Antropología estructural*, Herder, Barcelona, 2004.
Rorty, R., *Contingencia, ironía, solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.
Rosenzweig, F., *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997.
Rosset, C., *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*, Tusquets Editores, Barcelona,1993.
Roudinesco, É., *Freud en su tiempo y en el nuestro*, Debate, Barcelona, 2015.
Rousseau, J.J., *Emilio, o de la educación*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
Safranski, R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets Editores, Barcelona, 2019.
—, *Tiempo*, Tusquets Editores, Barcelona, 2017.
Sartre, J.P., *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, París, 2014.
Schnitzler, A. *Relato soñado*, Acantilado, Barcelona, 1999.
Schönberg, A., *Moisès i Aarón.* «Introducció» de Lluís Duch, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2012.
Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, FCE, Madrid, 2003.
Semprún, J., *Aquel domingo*, Tusquets Editores, Barcelona, 2011.
—, *El largo viaje*, Tusquets Editores, Barcelona, 2004.
—, *La escritura o la vida*, Tusquets Editores, Barcelona, 1995.

—, «Mal y modernidad», en *Pensar en Europa*, Tusquets Editores, Barcelona, 2006.
—, *Veinte años y un día*, Tusquets Editores, Barcelona, 2003.
—, *Viviré con su nombre, morirá con el mío*, Tusquets Editores, Barcelona, 2001.
Shakespeare, W., *Macbeth*, Cátedra, Madrid, 1987.
Sloterdijk, P., *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*, Siruela, Madrid, 2011.
—, *Esferas II. Globos*, Siruela, Madrid, 2004.
—, *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnicas*, Pre-Textos, Valencia, 2013.
—, *Venir al mundo, venir al lenguaje*, Pre-Textos, Valencia, 2006.
Steiner, G., *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Gedisa, Barcelona, 1992.
—, *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*, Siruela, Madrid, 2012.
—, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Gedisa, Barcelona, 2003.
—, *Nostalgia del absoluto*, Siruela, Madrid, 2001.
—, *Pasión intacta*, Siruela, Madrid, 1997.
—, *Presencias reales*, Destino, Barcelona, 1992.
—, *Un prefacio a la Biblia hebrea*, Siruela, Madrid, 2004.
Toulmin, S., *Cosmópolis. El transfondo de la modernidad,* Península, Barcelona, 2001.
Trías, E., *De cine. Aventuras y extravíos*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2013.
—, *Lo bello y lo siniestro*, Ariel, Barcelona, 1988.
Vargas Llosa, M., *La orgía perpetua. Flaubert y Madame Bovary*, Debolsillo, Barcelona, 2015.
Waldenfels, B., *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, Anthropos, Barcelona, 2015.
—, *Ordnung im Zwielicht*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987.
Weinrich, H., *Leteo. Arte y crítica del olvido*, Siruela, Madrid, 1999.
Wittgenstein, L., *Aforismos. Cultura y valor,* Espasa Calpe, Madrid, 1995.

—, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 2002.
—, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 2012.
Woolf, V., *El lector común*, Lumen, Barcelona, 2009.
—, *Horas en la biblioteca*, Seix Barral, Barcelona, 2018.
—, *La señora Dalloway*, Lumen, Barcelona, 2007.
—, *Les ones*, La Temerària, Sabadell, 2016.
—, *Una habitación propia*, Alianza Editorial, Madrid, 2010.
Zambrano, M., *Claros del bosque*, Cátedra, Madrid, 2014.
—, *España, sueño y verdad*, en *Obras completas,* III, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2011.
—, *Filosofía y poesía*, en *Obras completas,* I, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015.
—, *Notas de un método*, en *Obras completas,* IV. *Tomo 2*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2019.
Zweig, S., *La curación por el espíritu*, Acantilado, Barcelona, 2013.
—, *Montaigne*, Acantilado, Barcelona, 2014.

CRÉDITOS DE LAS IMÁGENES

Francisco de Goya, *El perro*. © Oronoz / Album.

Artemisia Gentileschi, *Judith decapitando a Holofernes.* © Galería Uffizi, Florencia.

Rembrandt van Rijn, *Filósofo en meditación.* © Joseph Martin / Album.

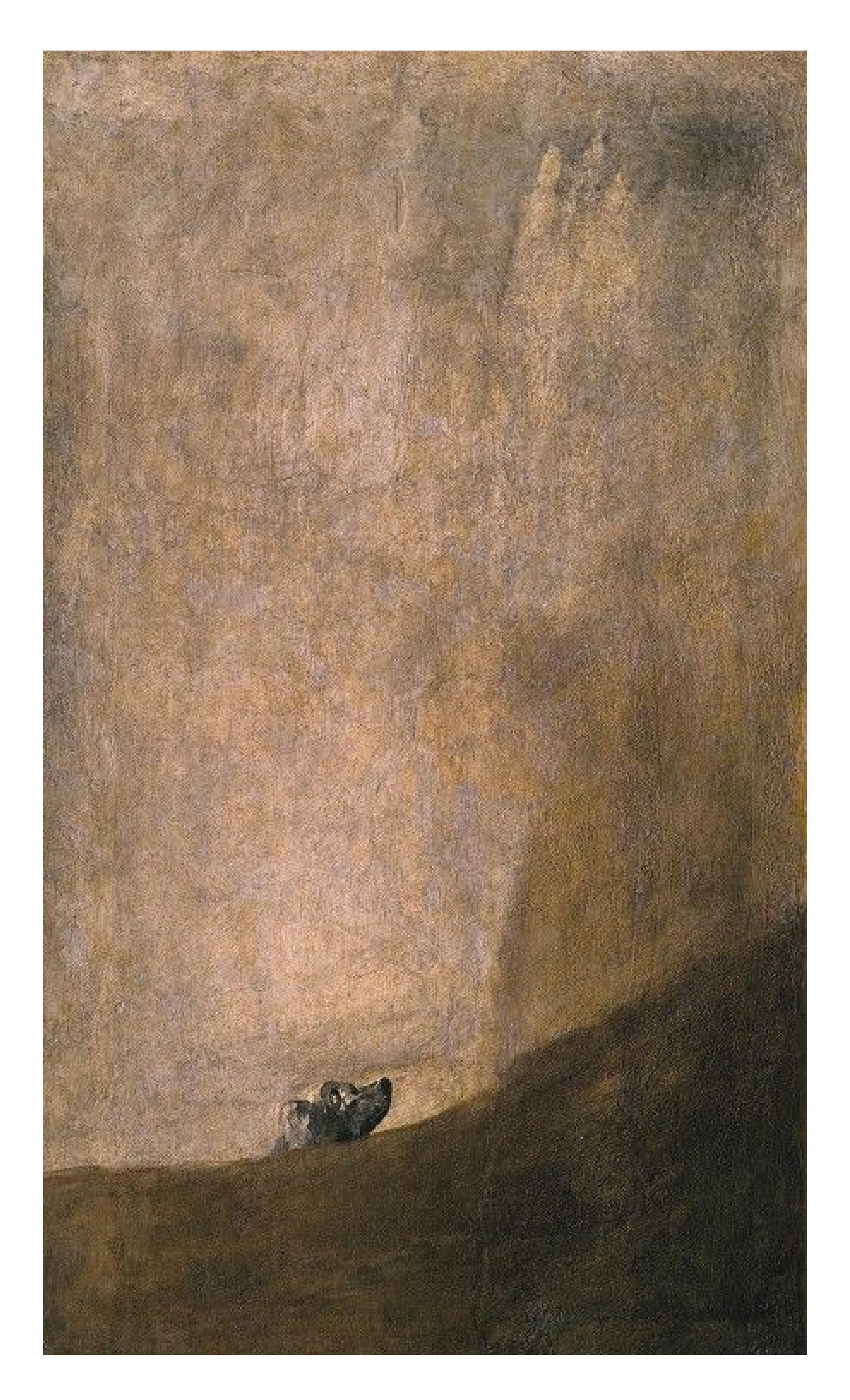
Francisco de Goya, *Saturno.* © Museo del Prado / Album.

Vincent van Gogh, *Botas de campesino.* © Van Gogh Museum, Amsterdam / Prisma / Album.

Jean-Baptiste Chardin, *El filósofo leyendo.* © Eric Lessing / Album.

Leonardo da Vinci, *La virgen, santa Ana y el niño.* © Album.

Jean-Honoré Fragonard, *La joven lectora.* © National Gallery of Art, Washington DC / Album.



Francisco de Goya, *El perro*

La filosofía no empieza con la admiración sino con el miedo a la muerte, con la pérdida, con el horror y el silencio de los espacios infinitos. La filosofía empieza con la pregunta por el sentido del ser y de la vida. Pero el perro de Goya se ha dado cuenta de la presencia de un huésped inquietante: el *nihilismo*.



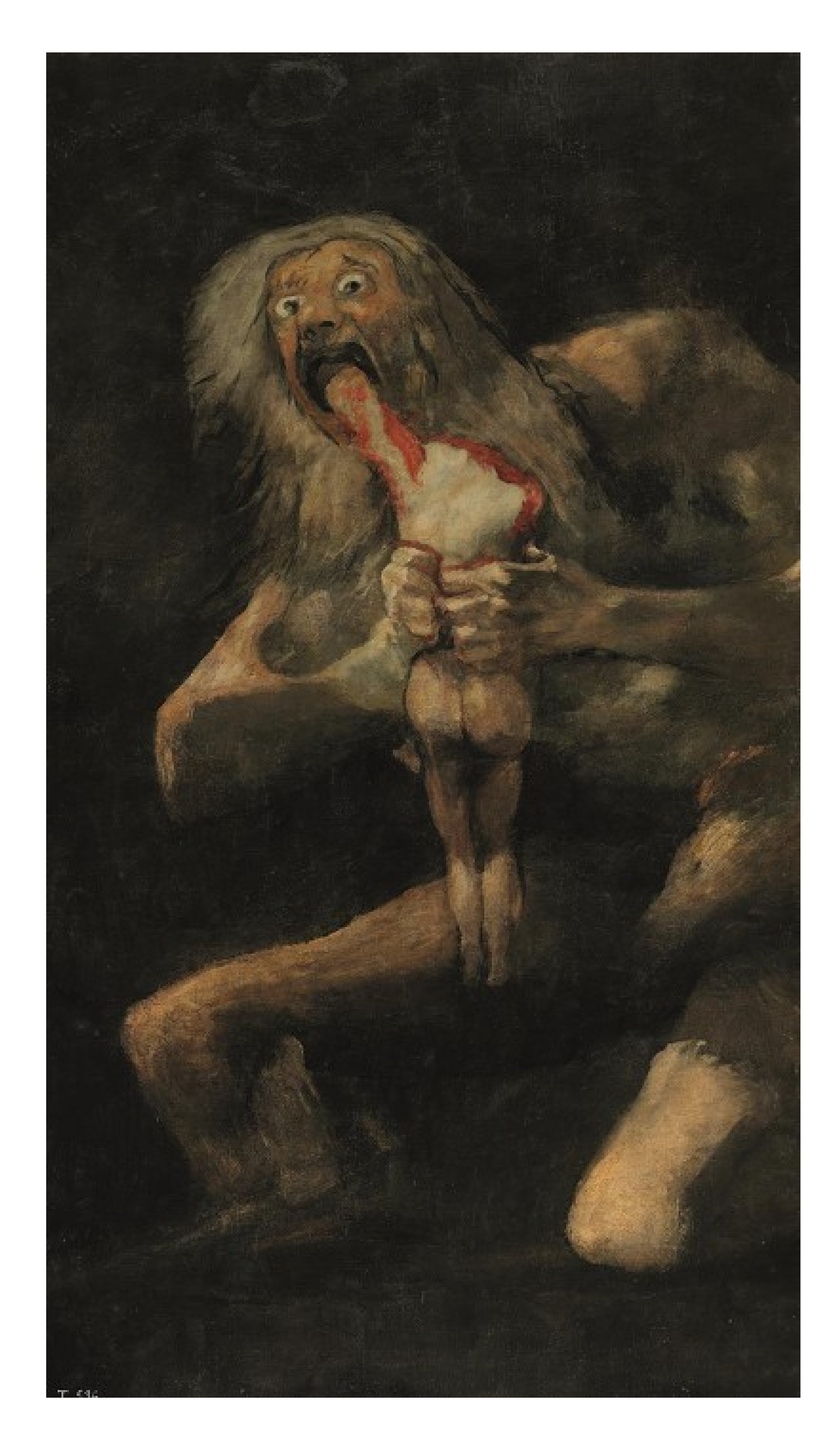
Artemisia Gentileschi, *Judith decapitando a Holofernes*

Este lienzo, pintado hacia 1613, reproduce la historia de Judith que, junto a su doncella, entró en los dominios del general asirio Holofernes para asesinarlo. En el cuadro llama la atención la tremenda tensión entre el amor y la muerte, entre lo extremadamente erótico y, al mismo tiempo, la terrible violencia de la situación. Gentileschi compuso una escena brutal. La criada sujeta con fuerza los brazos de Holofernes, mientras la joven judía sostiene la cabeza de la víctima con su mano izquierda, degollándolo con la derecha. La sangre salpica las sábanas blancas de la cama. El espectador contempla el cuerpo de Judith, de una sensualidad sin límites, en tensión con la mirada de Holofernes que, en un último intento, agarra el vestido de la criada con su mano derecha, como si se lo quisiera arrancar, pero el tajo en el cuello ya es demasiado profundo y la muerte hace acto de presencia.



Rembrandt van Rijn, *Filósofo en meditación*

Hay una filosofía que no se ocupa de las ideas, que sabe que es hora de pensar la tierra, junto a los libros y el fuego, que sabe que hay que pensar en silencio, que es más importante escuchar y leer que ver y dominar. El filósofo de Rembrandt ha descubierto que es imposible salir de la caverna platónica, ha descubierto que la lectura se detiene, pero no se abandona, porque sigue siendo un lector, aunque ahora de hecho ya no lea, porque el lector es siempre lector de sí mismo y del mundo, a pesar de que haya cerrado los libros, porque ya forman parte de su vida de filósofo, y nada ni nadie puede separarlos.



Francisco de Goya, *Saturno*

Saturno está devorando a su hijo, o, lo que es lo mismo: el tiempo nos mata. La muerte es el gran tema de la metafísica occidental. Desde el *Fedón* platónico sabemos que «filosofar es aprender a morir». Sin embargo, no

deja de ser paradójico el hecho de que, al mismo tiempo, la muerte haya sido la gran ausente del pensamiento metafísico, porque lo que ha hecho la metafísica es, en una palabra, negar la muerte. Y lo ha conseguido bajo distintas formas: como liberación del alma, como algo que no pertenece a la vida, o como el paso a una vida eterna de cuerpos resucitados.



Vincent van Gogh, *Botas de campesino*

«En la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena.» «Bajo las suelas se despliega toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde. En el zapato tiembla la callada llamada de la tierra, su silencioso regalo del trigo maduro, su enigmática renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal.» «Pero tal

vez todas esas cosas solo las vemos en los zapatos del cuadro, mientras que la campesina se limita sencillamente a llevar puestas sus botas» (Martin Heidegger).



Jean-Baptiste Chardin, *El filósofo leyendo*

El lector que protagoniza esta pintura de 1734 aparece «vestido para la ocasión», con un traje ceremonioso, porque la lectura no es algo que se improvise, algo casual, sino un «encuentro cortés». Lleva la cabeza cubierta, lo que indica un respeto ritual, pero lo más significativo es el reloj de arena, situado a su derecha, que «establece la relación entre el tiempo y el libro». Sus vidas no coinciden. Frente al inexorable paso del tiempo, frente a la fugacidad de la existencia humana, el libro perdura, será leído por otros, en otras situaciones, porque las palabras sobreviven a quienes las engendraron y a quienes las leyeron. Mientras tanto, el lector avanza lentamente hacia la muerte, y nadie podrá leer en su breve vida la totalidad de libros del mundo.



Leonardo da Vinci, *La virgen, santa Ana y el niño*

En este cuadro de Leonardo observamos con claridad la inclinación hacia el otro, hacia la alteridad, hacia algo extraño o *extra-ordinario*. La Virgen se preocupa del niño, como cualquier madre, pero no lo posee. Se limita a atenderlo, a escucharlo, a amarlo. El niño es más importante que sus deseos,

que su voluntad. Y algo parecido ocurre con la lectura. Abrir un libro y leer es inclinarse hacia una cosa matérica y una escritura que el lector no domina ni dominará nunca. Para leer es necesario olvidarse del yo, aunque sea por un breve lapso de tiempo. Quien está más pendiente de sí mismo que de lo que está leyendo no sabe leer, no puede leer.



Jean-Honoré Fragonard, *La joven lectora*

Fragonard pintó este lienzo en torno a 1776. La joven está ligeramente inclinada sobre un libro. Parece que nada altera su atenta lectura. Cómodamente sentada, su mirada está fijada en el texto que sostiene con su mano derecha. El fondo oscuro contrasta con el color dorado de su vestido. Nada parece existir a su alrededor. Ella y su libro, en una relación dual, íntima, que no admite la presencia de terceros. La metafísica va a la búsqueda del fondo inmóvil y persistente de lo humano, por eso no soporta lo femenino, porque le resulta inquietante el fuego y las sombras, porque teme el fluir de las transformaciones, la ambigüedad de las normas y los valores morales, el matiz y la duda. Lo femenino expresa la condición lectora, que nace, vive y muere en el juego de las interpretaciones.

Notas

1. Levi, P., *Si esto es un hombre*, Muchnik, Barcelona, 1995.

2. Steiner, G., *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Gedisa, Barcelona, 2003, pág. 27.

3. Kafka, F., *La transformación, Obras completas,* III: *Narraciones y otros escritos*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003, págs. 87-141.

4. Bodei, R., *Imaginar otras vidas. Realidades, proyectos y deseos*, Herder, Barcelona, 2014, págs. 110-111.

5. Duch, Ll., *Sortida del laberint. Una trajectòria intel·lectual*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2018.

6. Marquard, O., *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Paidós, Barcelona, 2001, pág. 54: «los niños muy pequeños, para los cuales la realidad es inconmensurablemente nueva y extraña, llevan siempre con ellos algo en que confiar, sus osos de peluche, porque los osos de peluche, como *transitional object*, les aseguran la continuidad».

7. Más adelante estableceré la distinción entre «cosa» y «objeto». Véase Bodei, R., *La vida de las cosas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2013.

8. Rorty, R., *Contingencia, ironía, solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.

9. Blumenberg, H., *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 2000, pág. 18.

10. Ibíd., pág. 19.

11. Hustvedt, S., «Sobre la lectura», en *Vivir, pensar, mirar*, Anagrama, Barcelona, 2013, págs. 152-159.

12. Borges, J.L., «Los conjurados», *Obra poética,* vol. 3, Alianza Editorial, Madrid, 1998, pág. 267.

13. Cartarescu, M., *Solenoide*, Impedimenta, Madrid, 2018, pág. 142.

14. Calvino, I., *Para qué sirven los clásicos*, Tusquets Editores, Barcelona, 1992.

15. Barthes, R., *El placer del texto*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.

16. Kundera, M., *La insoportable levedad del ser*, Tusquets Editores, Barcelona, 2008, pág. 16.

17. Foucault, M., «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en *Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010, pág. 1036.

18. Zambrano, M., *Filosofía y poesía. Obras completas*, I., Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015.

19. Waldenfels, B., *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, Anthropos, Barcelona, 2015.

20. Kundera, M., *El arte de la novela*, Tusquets Editores, Barcelona, 1994.

21. Heidegger, M., *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pág. 7.

1. Müller, W., *Viaje de invierno*, Acantilado, Barcelona, 2003, págs. 26-29. Música de Franz Schubert.

2. Bodei, R., *Imaginar otras vidas. Realidades, proyectos, deseos*, Herder, Barcelona, 2014, pág. 76.

3. Ibíd., pág. 82.

4. Jay, M., *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*, Akal, Madrid, 2007, pág. 27.

5. Tomo la expresión «texto venerable» de María Zambrano en *Filosofía y poesía* en *Obras completas,* I, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015.

6. Platón, *La República. Diálogos,* IV, Gredos, Madrid, 2003, 514a.

7. Zambrano, *Filosofía y poesía*, cit.

8. Steiner, G., *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*, Siruela, Madrid, 2012.

9. Murdoch, I., *El fuego y el sol*, Siruela, Madrid, 2015.

10. Véase la lectura de María Zambrano en *Filosofía y poesía*, cit., pág. 720.

11. Rosset, C., *Lo real y su doble*, Tusquets Editores, Barcelona, 1993.

12. Blumenberg, H., *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 2000, pág. 25.

13. Shakespeare, W., *Macbeth*, Cátedra, Madrid, 1987, págs. 312-315. He cambiado ligeramente la traducción.

14. Platón, *Fedón. Diálogos,* III, Gredos, Madrid, 1997, 60b-c.

15. Carroll, L., *Alicia en el país de las maravillas*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pág. 110.

1. Pons, J., *Arnold Schönberg. Ética, estética, religión*, Acantilado, Barcelona, 2006.

2. Véase Steiner, G., *Lenguaje y silencio*, Gedisa, Barcelona, 2003.

3. Sigo la lectura de Lluís Duch en su «Introducción» a la edición catalana de Schönberg, A., *Moisès i Aarón*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2012, págs. 9-100.

4. Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 2012.

5. Véase Steiner, G., *Lenguaje y silencio*, cit., pág. 156.

6. Steiner, G., *Un prefacio a la Biblia hebrea*, Siruela, Madrid, 2004.

7. Me inspiro básicamente en la obra del egiptólogo alemán Jan Assmann, y, más concretamente, en sus libros *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo,* Akal, Madrid, 2006, así como en *Violencia y monoteísmo,* Fragmenta Editorial, Barcelona, 2014, entre otros.

8. Blumenberg, H., *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 2000, pág. 26.

9. Véase Duch, Ll., *Religión y política*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2014.

10. Mosès, S., *El Eros y la Ley. Lecturas bíblicas*, Katz Editores, Buenos Aires, 2007, pág. 7.

11. Ibíd., pág. 63.

12. Assmann, J., *Religión y memoria cultural*, Lilmod, Buenos Aires, 2008, pág. 170.

13. Duch, Ll., *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2006.

14. Ouaknin, M.-A., *El libro quemado. Filosofía del Talmud*, Riopiedras, Barcelona, 1999.

15. Ouaknin, M.-A., *Elogio de la caricia*, Trotta, Madrid, 2006, pág. 116.

16. Mosès, S., *El Eros y la Ley*, cit., pág. 97.

17. Véase Jan Assmann, *Violencia y monoteísmo*, cit., pág. 25.

18. Ibíd., pág. 26.

19. Assmann, J., *The Invention of Religion. Faith and Covenant in the Book of Exodus*, Princeton University Pres, Princeton, 2018.

20. Véase Peter Sloterdijk, *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*, Siruela, Madrid, 2011.

21. Assmann, *Violencia y monoteísmo*, cit., pág. 79.

22. Assmann, *La distinción mosaica*, cit., pág. 42.

23. Duch, Ll., *Religión y política*, Fragmenta Editorial, Barcelona, págs. 26-27.

24. Assmann, *La distinción mosaica*, cit., pág. 61.

25. Assmann, J., *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*, Gredos, Madrid, 2011, pág. 51.

26. Ibíd., págs. 75-76.

27. Assmann, J., *Violencia y monoteísmo*, cit., pág. 17.

28. Girard, R., *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona, 2002, pág. 17.

29. Girard, R., La *violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983.

30. Girard, R., *Quand des choses commenceront... Entretiens avec Michel Treguer*, Arléa, París, 1994.

31. Girard, R., *Los orígenes de la cultura*, Trotta, Madrid, 2006, pág. 42.

32. Ibíd., pág. 65.

33. Girard, R., *Veo a Satán caer como el relámpago*, cit., pág. 212. Filósofos como Emmanuel Levinas y Gianni Vattimo se situarán también en la línea de esta «ética de la caridad».

34. Dostoievski, F., *Los hermanos Karamázov*, RBA, Barcelona, 2012, pág. 359.

35. Sigo de cerca el libro de Zagrebelsky, G., *Libres siervos. El Gran Inquisidor y el enigma del poder*, Trotta, Madrid, 2017, págs. 44 y sigs.

36. Dostoievski, F., *Los hermanos Karamázov*, cit., pág. 365.

37. Ibíd., pág. 368.

38. Véase Barilier, E., *El vértigo de la fuerza*, Acantilado, Barcelona, 2018, pág. 23.

39. Duch, Ll., *Religión y política*, cit., pág. 27.

40. Barilier, E., *El vértigo de la fuerza*, cit., pág. 81.

41. Grimaldi, N., *Los nuevos sonámbulos*, Pasos Perdidos, Barcelona, 2017, págs. 69 y sigs.

1. Montaigne, M., *Ensayos*, Acantilado, Barcelona, II, 10, pág. 602.

2. Ibíd., III, 3, págs. 1221-1222.

3. Compagnon, A., *Un verano con Montaigne*, Paidós, Barcelona, 2014, pág. 18.

4. Casals, J., *¿Qué sé yo? La filosofía de Michel de Montaigne,* Arpa, Barcelona, 2018, pág. 83.

5. Ibíd.

6. Navarro Reyes, J., *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*, FCE, Madrid, 2007, pág. 104.

7. Compagnon, *Un verano con Montaigne*, cit., pág. 19.

8. Merleau-Ponty, M., *Signos*, Seix Barral, Barcelona, pág. 248.

9. Montaigne, M., *Ensayos*, cit., II, 37, pág. 1173.

10. Ibíd., III, 13, pág. 1596.

11. Zweig, S., *Montaigne*, Acantilado, Barcelona, 2014, pág. 53.

12. Sigo a Llinàs, J.Ll., «Los *Essais* como escritura filosófica y la pregunta por la identidad personal», *Daimon. Revista de Filosofía*, n.º 37, 2006, págs. 59-71.

13. Montaigne, M., *Ensayos,* cit., II, 1, pág. 488.

14. Navarro Reyes, J., *Pensar sin certezas*, cit., pág. 126.

15. Zweig, *Montaigne*, cit., págs. 56-58.

16. Montaigne, M., *Ensayos*, cit., III, 3.

17. Ibíd., 3, pág. 1236.

18. Zweig, *Montaigne*, cit., pág. 61.

19. Montaigne, *Ensayos*, cit., III, 3, pág. 1237.

20. Ibíd., pág. 1621.

21. Peter Handke es uno de los autores que se ha caracterizado por escribir «ensayos». Véase, en concreto, su *Ensayo sobre el lugar silencioso*, Alianza Editorial, Madrid, 2015.

22. Compagnon, *Un verano con Montaigne*, cit., pág. 18.

23. Montaigne, *Ensayos*, cit., III, 3, pág. 1223.

24. Montaigne, *Ensayos*, cit., I, 25, pág. 187.

25. Ibíd., pág. 193.

26. Ibíd., pág. 199.

27. Ibíd.

28. Ibíd., pág. 212.

29. Ibíd., pág. 233.

30. Ibíd., pág. 218.

31. Compagnon, *Un verano con Montaigne*, cit., pág. 37.

32. Bloom, H., *Genios*, Anagrama, Barcelona, 2005, pág. 82.

33. Compagnon, *Un verano con Montaigne*, cit., pág. 38.

34. Montaigne, *Ensayos*, cit., III, 13, pág. 1647.

35. Ibíd., III, 2, págs. 1201-1202.

36. Ibíd., pág. 1204.

37. Ibíd., III, 13, págs. 1622-1623.

38. Compagnon, *Un verano con Montaigne*, cit., pág. 107.

39. Montaigne, *Ensayos*, cit., III, 3, pág. 1235.

40. Ibíd., pág. 121.

1. Barthes, R., *El placer del texto*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.

2. Toulmin, S., *Cosmópolis. El transfondo de la modernidad,* Península, Barcelona, 2001.

3. Descartes, R., *Discurso del método*, Trotta, Madrid, 2018, pág. 27.

4. Ibíd.

5. Bernstein, R.J., *El abuso del mal*, Katz Editores, Buenos Aires, 2006.

6. Descartes, R., *Discurso del método*, cit., pág. 29.

7. Ibíd., pág. 31. El subrayado es mío.

8. Ibíd., pág. 45.

9. Ibíd., pág. 50.

10. Ibíd., pág. 52.

11. Ibíd., pág. 55.

12. Ibíd., pág. 66.

13. Ibíd., pág. 72.

14. Levinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1965, 2.ª edición.

15. Ibíd., pág. XIII.

16. Waldenfels, B., *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, Anthropos, Barcelona, 2015, pág. 13.

17. Ibíd., págs. 21-22.

1. Zambrano, M., *España, sueño y verdad. Obras completas,* III, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2011, pág. 691.

2. Nabokov, V., *Curso sobre Don Quijote*, RBA, Barcelona, 2010.

3. Bloom, H., *El futuro de la imaginación*, Anagrama, Barcelona, 2002, pág. 41.

4. Buber, M., *El eclipse de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2014, pág. 41.

5. Cervantes, M., *Don Quijote de la Mancha*, Edición del Instituto Cervantes, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 2004, pág. 319.

6. Girard, R., *Mentira romántica y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona, 1985.

7. Bloom, H., *El canon occidental*, Anagrama, Barcelona, 1995, pág. 145.

8. Manguel, A., *El viajero, la torre y la larva. El lector como metáfora*, FCE, México, 2014, pág. 98.

9. Cervantes, M., *Don Quijote*, cit., pág. 106.

10. Rousseau, J.J., *Emilio, o de la educación*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, pág. 288.

11. Ibíd., pág. 134.

12. Vargas Llosa, M., *La orgía perpetua. Flaubert y Madame Bovary*, Debolsillo, Barcelona, 2015, pág. 122.

13. Flaubert, G., *Madame Bovary*, Tusquets Editores, Barcelona, 2015, pág. 45.

14. En mi lectura del *Quijote* sigo, entre otros, a Egginton, W., *El hombre que inventó la ficción. Cómo Cervantes abrió las puertas al mundo moderno*, Alba, Barcelona, 2017.

15. Kundera, M., *El arte de la novela*, Tusquets Editores, Barcelona, 1994, pág. 17.

16. Ibíd., pág. 19.

17. Egginton, W., *El hombre que inventó la ficción*, cit., pág. 19.

18. Ibíd., pág. 20.

19. Berger, P., y Luckmann, T., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1995.

20. Egginton, W., *El hombre que inventó la ficción*, cit., pág. 127.

21. Flaubert, G., *Madame Bovary*, cit., págs. 47-48.

22. Ibíd., págs. 48-49.

23. «Jóvenes maestros, pensad, por favor, en este ejemplo, y acordaos de que, en todo, vuestras lecciones deben estar más en hechos que en palabras, porque los niños olvidan fácilmente lo que han dicho y lo que se les dice, pero no lo que han hecho ni lo que se les hace», Rousseau, *Emilio*, cit., pág. 147.

24. Ibíd., pág. 175.

25. Ibíd., págs. 712-713.

26. Kundera, M., *El arte de la novela*, cit., pág. 175.

27. Freud subraya esta idea al inicio de su libro sobre el chiste: «La investigación filosófica no ha concedido al chiste hasta el momento toda aquella atención a que se hace acreedor por el importante papel que en nuestra vida anímica desempeña», Freud, S., *El chiste y su relación con lo inconsciente*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, pág. 7.

28. Berger, P.L., *La rialla que salva. La dimensió còmica de l'existència humana*, La Campana, Barcelona, 1997, pág. 87.

29. Baudelaire, C., *Lo cómico y la caricatura*, Visor, Madrid, 1988.

30. Kundera, M., *El telón*, Tusquets Editores, Barcelona, 2005, pág. 114.

31. Bergson, H., *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Alianza Editorial, Madrid, 2016.

32. Ibíd., págs. 36-38.

33. Cervantes, M., *Don Quijote de La Mancha*, cit., págs. 104-105.

34. Bergson, H., *La risa*, cit., págs. 43-44.

35. Ibíd., pág. 69.

36. Flaubert, G., *Madame Bovary*, cit., pág. 49.

37. Ibíd., pág. 49.

38. Ibíd., pág. 55.

39. Ibíd., págs. 55-56.

40. Ibíd., pág. 76.

41. Ibíd., pág. 100.

42. Ibíd.

43. Ibíd., pág. 147.

44. Ibíd., pág. 187.

45. Bodei, R., *Imaginar otras vidas. Realidades, proyectos y deseos*, Herder, Barcelona, 2014, págs. 120 y sigs.

46. No comparto aquí la tesis de Bodei, R., *Imaginar otras vidas*, cit., pág. 122.

47. Cartarescu, M., *Solenoide*, Impedimenta, Madrid, 2018, pág. 526.

1. Nietzsche, F., *La gaya ciencia, Obras completas,* vol. III, Tecnos, Madrid, 2014, págs. 802-803.

2. Blumenberg, H., *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona, 2003.

3. Kouba, P., *El mundo según Nietzsche*, Herder, Barcelona, 2009, pág. 29.

4. Sloterdijk, P., *Esferas II. Globos*, Siruela, Madrid, 2004, pág. 507.

5. Ibíd., pág. 508.

6. Steiner, G., *Nostalgia del absoluto*, Siruela, Madrid, 2001, pág. 15.

7. Rosset, C., *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*, Tusquets Editores, Barcelona,1993, pág. 55.

8. Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos,* vol. IV (1885-1889), Tecnos, Madrid, 2008, pág. 261.

9. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pág. 34.

10. Heidegger, M., «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», en *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2010.

11. Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos,* vol. IV (1885-1889), cit., pág. 223.

12. Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, pág. 16.

13. Safranski, R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets Editores, Barcelona, 2019.

14. Astor, D., *Nietzsche. La détresse du présent*, Gallimard, París, 2014, pág. 14.

15. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, pág. 83.

16. Nietzsche, F., *Aurora*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, págs. 6364.

17. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pág. 26.

18. Kouba, *El mundo según Nietzsche,* cit., 53.

19. Morey, M., *Vidas de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid, 2018, pág. 196.

20. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, cit., pág. 128.

21. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, cit. pág. 139.

22. Nehamas, A., *Nietzsche, la vida como literatura*, Turner, Madrid, 2002, pág. 88.

23. Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano, Obras completas,* vol. III, Tecnos, Madrid, 2014, pág. 271.

24. Colli, G., *Introducción a Nietzsche*, Pre-Textos, Valencia, 2000, pág. 33.

25. Safranski, R., Nietzsche. *Biografía de su pensamiento*, cit., pág. 51.

26. Ibíd.

27. Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pág. 28.

28. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, cit., pág. 122.

29. Ibíd., pág. 123.

30. Nietzsche, F., *La gaya ciencia, Obras completas,* vol. III, cit., pág. 758.

31. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, cit., pág. 122.

32. Nehamas, A., *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Pre-Textos, Valencia, 2005, pág. 204.

33. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, cit., pág. 272.

34. Morey, M., *Vidas de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid, 2018, pág. 307.

35. Ibíd., pág. 353.

36. Saura, A., *El perro de Goya*, Casimiro, Madrid, 2013, pág. 43.

1. Kleist, H. von, *Pentesilea*, Labor, Barcelona, 1973, pág. 113.

2. Bloom, H., *El canon occidental*, Anagrama, Barcelona, 1995, pág. 388.

3. Mann, T., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, pág. 142.

4. Zweig, S., *La curación por el espíritu*, Acantilado, Barcelona, 2013, pág. 343.

5. Sigo a Roudinesco, É., *Freud en su tiempo y en el nuestro*, Debate, Barcelona, 2015.

6. Véase Bloom, H., *¿Dónde se encuentra la sabiduría?*, Taurus, Madrid, 2005, pág. 206.

7. Mann, T., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, cit., pág. 159.

8. Ricoeur, P., *De l’interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, París, 1995.

9. Ibíd. Cito según la traducción castellana: *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1970, pág. 140.

10. Freud, S., *La interpretación de los sueños*, Akal, Madrid, 2013, pág. 18.

11. Zweig, S., *La curación por el espíritu*, cit., pág. 360.

12. Freud, S., *La interpretación de los sueños*, cit., págs. 140 y sigs.

13. Aunque ciertamente muchas veces Freud no es riguroso en su vocabulario, como señalan Laplanche, J., y Pontalis, J.-B., *Diccionario de psicoanálisis*, Labor, Barcelona, 1983, págs. 96-97.

14. La acusación de pansexualismo es, en el caso de Freud, completamente errónea.

15. Freud la toma de Plauto. Véase *La comedia de los asnos*, en *Comedias,* I, Gredos, Madrid, 2013.

16. Freud, S., *El malestar en la cultura*, Akal, Madrid, 2017.

17. Véase la definición de «cultura» en *El malestar en la cultura*. Volveré más adelante sobre esta cuestión.

18. Freud, S., *Tótem y tabú*, en *Obras completas,* XIII, Amorrortu, Buenos Aires, 2008, pág. 13.

19. Ibíd., pág. 27.

20. Ibíd., pág. 31.

21. En la versión española de la película de la factoría Disney este personaje llevó el nombre de «Pepito Grillo».

22. Collodi, C., *Las aventuras de Pinocho*, Mondadori, Barcelona, 2010, pág. 18.

23. Ibíd., pág. 19.

24. Freud, S., *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, en *Obras completas,* XXII, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, pág. 7. En lo que sigue me baso en esta obra.

25. Trías, E., *De cine. Aventuras y extravíos*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2013, pág. 128.

26. Schnitzler, A., *Relato soñado*, Acantilado, Barcelona, 1999, pág. 62.

27. Ibíd.

28. Trías, E., *De cine*, cit., pág. 135.

29. Freud, S., «Dostoievski y el parricidio», en *Obras completas,* XXI, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, pág. 185.

30. Freud, S., *La interpretación de los sueños*, cit., pág. 273.

31. Ibíd., pág. 275.

32. Ibíd.

33. Ibíd., pág. 278.

34. Freud, S., «Dostoievski y el parricidio», cit., pág. 175.

35. Ibíd., pág. 186.

36. Utilizo la versión castellana: Freud, S., *Lo siniestro*, en Hoffmann, E.T.A., *El hombre de arena*, Juan José de Olañeta, Mallorca, 2008.

37. Freud, S., *Lo siniestro*, cit., pág. 12.

38. Ibíd., pág. 21.

39. Trías, E., *Lo bello y lo siniestro*, Ariel, Barcelona, 1988, pág. 35.

40. Ibíd., pág. 42.

41. Freud, S., *Lo siniestro*, cit., pág. 30.

42. Ibíd., pág. 31.

43. Freud. S., *El malestar en la cultura*, en *Obras completas,* XXI, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, pág. 140.

1. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, pág. 30.

2. Nietzsche, F., *El gay saber, o gaya ciencia*, Espasa Calpe, Madrid, 2000, pág. 309.

3. Calvino, I., *Por qué leer los clásicos*, Tusquets Editores, Barcelona, 1992, pág. 15.

4. Sigo a Assmann, J., *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*, Gredos, Madrid, 2011, pág. 100.

5. Handke, P., *La ausencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pág. 53.

6. Janouch, G., *Conversaciones con Kafka*, Áncora y Delfín, Barcelona, 1997, págs. 88-89.

7. Putnam, H., *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988, págs. 59 y sigs.

8. Calvino, I., *Por qué leer los clásicos*, cit., pág. 17.

9. Fumaroli, M., *La educación de la libertad*, Epílogo de Carlos García Gual, Arcadia, Barcelona, 2007.

10. Larrosa, J., *Educar no se sabe qué. Sobre el oficio de profesor*, Candaya, Barcelona, 2019.

11. Zambrano, M., *Claros del bosque*, Cátedra, Madrid, 2014, págs. 121-122.

12. Ibíd., pág. 167.

13. Ibíd., pág. 171.

14. Benjamin, W., *Infancia en Berlín hacia 1900*, Alfaguara, Madrid, 1982.

15. Zambrano, M., *Claros del bosque*, cit., pág. 171.

16. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, pág. 198.

17. Compagnon, A., *El demonio de la teoría. Literatura y sentido común*, Acantilado, Barcelona, 2015, págs. 106-107.

18. Cartarescu, M., *Solenoide,* Impedimenta, Madrid, 2018, pág. 323.

19. Steiner, G., *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Gedisa, Barcelona, 1992, pág. 48.

20. Ibíd., pág. 88, y Steiner, G., *Lenguaje y silencio*, Gedisa, Barcelona, 2003, pág. 15.

21. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, Madrid, 1981, pág. 390.

22. Cartarescu, M., *Solenoide*, cit., pág. 205.

1. Földenyi, L.F., *Goya y el abismo del alma*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008.

2. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, FCE, Madrid, 2003.

3. Jankélévitch, V., *La muerte*, Pre-Textos, Valencia, 2002, págs. 7576.

4. Rosenzweig, F., *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, págs. 43-44.

5. Dastur, F., *La muerte. Ensayo sobre la finitud*, Herder, Barcelona, 2008, pág. 74.

6. Joyce, J., «Los muertos», en *Dublineses*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, págs. 204-205.

7. Safranski, R., *Tiempo*, Tusquets Editores, Barcelona, 2017, pág. 190.

8. Critchley, S., *La demanda infinita*, Marbot, Barcelona, 2010.

9. Sloterdijk, P., *Venir al mundo, venir al lenguaje*, Pre-Textos, Valencia, 2006, págs. 17-19.

10. Huston, N., *La especie fabuladora*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2017.

11. Blumenberg, H., *Descripción del ser humano*, FCE, Buenos Aires, 2011, pág. 472.

12. Marquard, O., *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Paidós, Barcelona, 2001, pág. 64.

13. Kundera, M., *La insoportable levedad del ser*, Tusquets Editores, Barcelona, 2008, págs. 16 y 235.

14. Blumenberg, H., *Descripción del ser humano*, cit., pág. 476.

15. Kundera, M., *El arte de la novela*, Tusquets Editores, Barcelona, 1994, pág. 36.

16. Kafka, F., «La transformación», en *Narraciones*, III: *Narraciones*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003, pág. 87.

17. Kundera, M., *El arte de la novela,* cit., pág. 37.

18. Musil, R., *El hombre sin atributos,* vol. 1, Seix Barral, Barcelona, 1988, págs. 11-14.

19. Caputo, J.D., «Hermenéutica espectral», en *Después de la muerte de Dios*, Paidós, Barcelona, 2010, pág. 96.

20. Woolf, V., *La señora Dalloway*, Lumen, Barcelona, 2007, pág. 60.

21. Hustvedt, S., *Vivir, pensar, mirar*, Anagrama, Barcelona, 2013, págs. 36-37.

22. Ricoeur, P., *Tiempo y narración*, 3 vols., Siglo XXI, México, 1996.

23. Levinas, E., «La huella de lo otro», en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Síntesis, Madrid, 2009, pág. 269. Esta idea es constante en la obra de Levinas. Volverá a aparecer en su obra mayor *Totalidad e infinito*.

24. Ouaknin, M.-A., *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, Seuil, París, 1994, págs. 123 y sigs.

25. Ouaknin, M.-A., *El libro quemado. Filosofía del Talmud*, Riopiedras, Barcelona, 1999.

26. Zambrano, M., *Notas de un método*, en *Obras completas,* IV, tomo 2, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2019, pág. 109.

27. Beckett, S., *Fin de partida*, en *Teatro reunido*, Tusquets Editores, Barcelona, 2006.

28. Marquard, O., *Adiós a los principios. Estudios filosóficos*, Alfons el Magnànim, Valencia, 2000, pág. 125.

29. Ouaknin, M.-A., *El libro quemado*, cit., págs. 209-210.

30. Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, págs. 123-124.

31. Heidegger, M., «La cosa», en *Ensayos y conferencias*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pág. 144.

32. Heidegger, M., «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, págs. 13-14.

33. Bodei, R., *La vida de las cosas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2013, pág. 33.

34. Ibíd., pág. 38.

35. Ibíd., pág. 45.

36. Benjamin, W., *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Obras completas,* libro I, vol. 2, Madrid, 2008.

37. Heidegger, M., «El origen de la obra de arte», cit., pág. 27.

38. Bodei, R., *La vida de las cosas*, cit., pág. 159.

39. Esposito, R., *Las personas y las cosas*, Katz Editores, Buenos Aires, 2016, pág. 79.

40. Lacan, J., *La ética del psicoanálisis, Seminario 7*, Paidós, Buenos Aires, 2015, pág. 72.

41. Canetti, E., *Auto de fe. Obras completas,* III, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003, pág. 78.

1. Jaspers, K., *Einführung in die Philosophie*, Piper Verlag, Múnich, 1983, pág. 13.

2. Calvino, I., *Por qué leer los clásicos*, Tusquets Editores, Barcelona, 1992, págs. 13-20.

3. Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pág. 28.

4. Blumenberg, H., *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona, 2003.

5. Freud, S., *El malestar en la cultura*, Akal, Madrid, 2017, pág. 43.

6. Waldenfels, B., *Ordnung im Zwielicht*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987.

7. Blumenberg, H., *Paradigmas para una metaforología*, Trotta, Madrid, 2018.

8. Sontag, S., *Contra la interpretación*, Debolsillo, Barcelona, 2007.

9. Proust, M., *El tiempo recobrado. En busca del tiempo perdido,* 7, Lumen, Barcelona, 2009, pág. 242.

10. Ibíd.

11. Mi amigo Francesc Ballesteros Balbastre me advirtió de esta dimensión de *vaciamiento* de la condición humana.

12. Mann, T., *La montaña mágica*, Edhasa, Barcelona, 2005, pág. 23.

13. Así, con esta frase: «Se acabó», empieza la obra de teatro de Samuel Beckett, *Fin de partida*.

14. Cartarescu, M., *Solenoide*, cit., pág. 43.

15. Sloterdijk, P., *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnicas*, Pre-Textos, Valencia, 2013, pág. 279.

16. Kafka, F., *El castillo*, en *Obras completas,* 1: *Novelas*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1999, pág. 691.

17. Woolf, V., *El lector común*, Lumen, Barcelona, 2009, pág. 233.

18. Cartarescu, M., *Solenoide*, cit., pág. 385.

19. Rilke, R.M., *Elegías de Duino*, Hiperión, Madrid, 1999, pág. 79: «Unser Leben geht hin mit Verwandlung».

20. Agamben, G., *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV, 2*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2017, pág. 372.

21. Cartarescu, M., *Solenoide*, cit., pág. 52.

1. Canetti, E., *La provincia del hombre. Apuntes (1942-1993), Obras completas,* IV, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2007, pág. 28.

2. Critchley, S., *La fe de los que no tienen fe. Experimentos de teología política*, Trotta, Madrid, 2017, pág. 214.

3. Kundera, M., *La insoportable levedad del ser*, Tusquets Editores, Barcelona, pág, 59.

4. Kierkegaard, S., «La repetición», en *Escritos,* vol. 4/1, Trotta, Madrid, 2019.

5. Benjamin, W., *Infancia en Berlín hacia 1900*, Alfaguara, Madrid, 1982.

6. Critchley, S., *Muy poco..., casi nada. Sobre el nihilismo contemporáneo*, Marbot, Barcelona, 2007.

7. Me inspiro en Rombach, H., *El hombre humanizado. Antropología estructural*, Herder, Barcelona, 2004, págs. 135 y sigs.

8. Jaspers, K., *Einfürung in die Philosophie*, Piper, Múnich, 1971.

9. Rombach, H., *El hombre humanizado*, cit., pág. 140.

10. Ibíd., pág. 142.

11. Nancy, J.-L., *El intruso*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

12. Proust, M., *El tiempo recobrado*, Lumen, Barcelona, 2009, pág. 242.

13. Margalit, A., *De la traïció*, Arcàdia, Barcelona, 2018.

14. Véase Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2007, y Ouaknin, M.-A., *Elogio de la caricia*, Trotta, Madrid, 2006.

15. Ouaknin, M.-A., *Elogio de la caricia*, cit., pág. 94.

16. Ibíd., pág. 95.

17. Blumenberg, H., *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 2000, pág. 179.

18. La Biblia ocupa aquí un lugar fundamental, y, en ella, el relato del Éxodo, el mayor relato jamás contado. Véase Assmann, J., *The Invention of Religion*.

19. Nietzsche, F., *El gay saber o gaya ciencia*, Austral, Madrid, 2000, pág. 309.

20. Zambrano, M., «Notas de un método», *Obras completas,* IV, tomo 2, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2019, pág. 106.

21. Marquard, O., *Filosofía de la compensación*, Paidós, Barcelona, 2001.

1. Kundera, M., *La insoportable levedad del ser*, Tusquets Editores, Barcelona, 2008, pág. 67.

2. Bloom, H., *El canon occidental*, Anagrama, Barcelona, 1995, pág. 41.

3. Levi, P., *La tregua*, Muchnik, Barcelona, 1995.

4. Beckett, S., *El innombrable*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.

5. Semprún, J., *La escritura o la vida*, Tusquets Editores, Barcelona, 1995.

6. Semprún, J., *El largo viaje*, Tusquets Editores, Barcelona, 2004.

7. Beckett, S., *Fin de partida*, en *Teatro reunido*, Tusquets Editores, Barcelona, 2006.

8. Levi, P., *Si esto es un hombre*, Muchnik, Barcelona, 1995.

9. Levi, P., *La tregua*, cit.

10. Augstein, F., *Lealtad y traición. Jorge Semprún y su siglo*, Tusquets Editores, Barcelona, 2010.

11. Ibíd., pág. 133.

12. Semprún, J., *Aquel domingo*, Tusquets Editores, Barcelona, 2011, pág. 144.

13. Augestein, F., *Lealtad y traición*, cit., pág. 161: «Los fondos de la biblioteca, que tenía cerca de catorce mil volúmenes en 1945, los aportaban los propios prisioneros y sus allegados».

14. Semprún, J., *Aquel domingo*, cit., pág. 71.

15. Semprún, J., *La escritura o la vida*, cit., pág. 25.

16. Ibíd., pág. 144.

17. Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus,* Alianza Editorial, Madrid, 2012.

18. Semprún, J., *La escritura o la vida*, cit., pág. 209.

19. Ibíd., pág. 35.

20. Ibíd., pág. 37.

21. Ibíd., pág. 55.

22. Ibíd., pág. 57.

23. Ibíd., pág. 107.

24. Semprún, J., «Mal y modernidad», en *Pensar en Europa*, Tusquets Editores, Barcelona, 2006, pág. 75.

25. Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003.

26. Semprún, J., «Mal y modernidad», cit., pág. 77.

27. Semprún, J., *La escritura o la vida*, cit., pág. 103.

28. Ibíd., pág. 104.

29. Levi, P., *Los hundidos y los salvados*, Muchnik, Barcelona, 1989.

30. Semprún, J., *La escritura o la vida*, cit., pág. 155.

31. Ibíd., pág. 156.

32. Semprún, J., *Aquel domingo*, cit., pág. 389.

33. Ibíd., pág. 391.

34. Augestein, F., *Lealtad y traición*, cit., pág. 400.

35. Semprún, J., *Veinte años y un día*, Tusquets Editores, Barcelona, 2003, pág. 16.

36. Ibíd., pág. 244.

37. Semprún, J., *Viviré con su nombre, morirá con el mío*, Tusquets Editores, Barcelona, 2001, pág. 93.

38. Ibíd., pág. 95.

39. Ibíd., págs. 96-97.

1. Steiner, G., *Pasión intacta*, Siruela, Madrid, 1997, pág. 21.

2. Ibíd., pág. 22.

3. Ibíd., pág. 23.

4. Mi amigo y editor de Fragmenta Editorial Ignasi Moreta me sugirió el uso de esta palabra.

5. Véase Butler, J., *Los sentidos del sujeto*, Herder, Barcelona, 2016, pág. 11.

6. Foucault, M., *El orden del discurso*, Tusquets Editores, Barcelona, 1999.

7. Ibíd., pág. 11.

8. Carroll, L., *Alicia en el país de las maravillas*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pág. 110.

9. Butler, J., *Los sentidos del sujeto*, cit., pág. 17.

10. Duch, Ll., *Religión y comunicación*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2012.

11. Butler, J., *Los sentidos del sujeto*, cit., pág. 19.

12. Agamben, G., *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Pre-Textos, Valencia, 2001.

13. Ibíd., pág. 54.

14. Ibíd., pág. 55.

15. Miller, H., *Sexus. La crucifixión rosada I*, Alfaguara, Madrid, 1979, pág. 186.

16. Beckett, S., *El innombrable*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pág. 182.

17. Véase Woolf, V., *The Waves*. Me apoyo en la magnífica traducción catalana de Maria-Antònia Oliver: *Les ones*, La Temeràr ia, Sabadell, 2016, pág. 58.

18. Ibíd., pág. 66.

19. Sigo a Cavarero, A., *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina Editore, Milán, 2013.

20. Me inspiro en Cavarero, A., «Inclinaciones desequilibradas», en Saez, B. (ed.), *Cuerpo, memoria y representación*, Icaria, Barcelona, 2014, pág. 33.

21. Woolf, V., *Una habitación propia*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pág. 110.

22. Benjamin, W., *Infancia en Berlín hacia 1900*, Alfaguara, Madrid, 1982.

23. Monk, R., *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, Anagrama, Barcelona, 1997, pág. 273.

1. Cernuda, L., «Donde habite el olvido», en *La realidad y el deseo*, Alianza Editorial, Madrid.

2. Proust, M., *Por el camino de Swann. En busca del tiempo perdido,* 1, Lumen, Barcelona, 1999, pág. 31.

3. Ibíd., pág. 457.

4. Weinrich, H., *Leteo. Arte y crítica del olvido*, Siruela, Madrid, 1999, pág. 79.

5. Ibíd., pág. 87.

6. Ibíd.

7. Ibíd., pág. 112.

8. Ibíd., pág. 126.

9. Steiner, G., *Presencias reales*, Destino, Barcelona, 1992, págs. 2122.

10. Duch. Ll., *Vida cotidiana y velocidad*, Herder, Barcelona, 2019.

11. Musil, R., *El hombre sin atributos*, vol. 1, Seix Barral, Barcelona, 1988, pág. 48.

12. Ibíd., pág. 49.

13. Ordine, N., *La utilidad de lo inútil*, Acantilado, Barcelona, 2013, pág. 25.

14. Benjamin, W., «El narrador», en *Por una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones,* IV, Taurus, Madrid, 1998, págs. 111-134.

15. Ibíd., pág. 114.

16. Ibíd.

17. Ibíd., pág. 115.

18. Ibíd., pág. 117.

19. Ibíd.

20. Ibíd., pág. 126.

21. Kundera, M., *La lentitud*, Tusquets Editores, Barcelona, 2005, pág. 10.

22. Ibíd., pág. 11.

23. Nietzsche, F., *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pág. 63.

24. Wittgenstein, L., *Aforismos. Cultura y valor*, Espasa Calpe, Madrid, 1995, pág. 112.

25. Mosès, S., *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Cátedra, Madrid, 1997, pág. 132.

26. Steiner, G., *Presencias reales*, cit., pág. 20.

1. Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, Trotta, Madrid, 2010, pág. 77.

2. Pardo, J.L., *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2004.

3. Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, cit., pág. 78.

4. Magris, C., *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, Península, Barcelona, 1993, pág. 321.

5. Nietzsche, F., «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», en *Schopenhauer como educador y otros textos*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1996, págs. 41-42.

6. Canetti, E., «Apuntes publicados póstumamente», en *Apuntes (1942-1993)*. *Obras completas,* IV, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2007, pág. 886.

7. Canetti, E., «Hampstead», en *Apuntes (1942-1993)*, cit., pág. 734.

8. Canetti, E., «El corazón secreto del reloj», en *Apuntes (1942-1993)*, cit., pág. 472.

9. Canetti, E., «La provincia del hombre», en *Apuntes (1942-1993)*, cit., pág. 346.

10. Canetti, E., «La profesión de escritor», en *La conciencia de las palabras. Obras completas,* V, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2012, pág. 581.

11. Canetti, E., «La provincia del hombre», en *Apuntes (1942-1993)*, cit., pág. 109.

12. Ibíd.

13. Cartarescu, M., *Solenoide*, Impedimenta, Madrid, 2018, pág. 408.

14. Canetti, E., «La lengua salvada». *Historia de una vida. Obras completas,* II, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003.

15. Ibíd., pág. 206.

16. Ibíd., pág. 207.

17. Canetti, E., *Auto de fe. La escuela del buen oír. Obras completas,* III, Barcelona, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003, pág. 8.

18. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, FCE, México, 2013, § 31, págs. 141 y sigs.

19. Handke, P., *Ensayo sobre el cansancio*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, pág. 13.

20. Barthes, R., *Leçon*, Seuil, París, 2015.

1. Woolf, V., *Horas en la biblioteca*, Seix Barral, Barcelona, 2018.

2. Me he ocupado de esta cuestión en un breve texto titulado en catalán: *La condició vulnerable*, Arcàdia, Barcelona, 2018.

3. Beckett, S., *Esperando a Godot*, Tusquets Editores, Barcelona, 2011, pág. 122.

4. Levinas, E., *Ética e infinito,* Visor, Madrid, 1991, pág. 23.

5. Levinas, E., *Entre nosotros. Ensayos sobre pensar en otro*, PreTextos, Valencia, 1993, pág. 130.

6. Bonhoeffer, D., *Ética*, Trotta, Madrid, 2000, pág. 81.

7. Rilke, R.M., *Libro de horas*, Hiperión, Madrid, 2005, pág. 133.

8. Bonhoeffer, D., «Creación y caída», en *Jesucristo: historia y misterio*, Trotta, Madrid, 2016, pág. 89.

9. Buber, M., *Yo y Tú*, Caparrós Editores, Madrid, 2005, pág. 23.

10. «El sentimiento religioso tal como yo lo había recibido, consistía mucho más en el respeto por los libros que en unas creencias determinadas», Levinas, E., *Ética e infinito*, cit., pág. 25.

11. Handke, P., *Ensayo sobre el cansancio*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, pág. 13.

12. Proust, M., *El tiempo recobrado. En busca del tiempo perdido,* 7, Lumen, Barcelona, 2009, pág. 242.

13. Goethe, J.W., *Fausto*, Planeta, Barcelona, 1980, pág. 15.

14. Torrance, R.M., *La búsqueda espiritual. La trascendencia en el mito, la religión y la ciencia*, Siruela, Madrid, 2006, pág. 10.

15. Pessoa, F., *Libro del desasosiego*, Acantilado, Barcelona, 2002, pág. 126.

16. Zambrano, M., *Claros del bosque*, Cátedra, Madrid, 2014, pág. 121.

17. Ése es el título original del libro de M. Heidegger *Holzwege*, que se ha traducido al castellano por *Caminos de bosque*.

18. Zambrano, M., *Claros del bosque*, cit., pág. 167.

19. Sartre, J.P., *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, París, 2014.

20. Kafka, F., *Narraciones. Obras completas,* III, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003.

1. Platón, *Fedón*, 117d-e.

2. Me inspiro en el excelente libro de Anna Pagès, *Cenar con Diotima. Filosofía y feminidad*, Herder, Barcelona, 2018.

3. Platón, *El banquete*, 202b-c.

4. Platón, *Teeteto*, 174a-b.

5. Pagès, A., *Cenar con Diotima*, cit., pág. 49.

6. Levinas, E., *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993, pág. 134.

La sabiduría de lo incierto Lectura y condición humana
Joan-Carles Mèlich

Ilustración de la portada: © Ilustración de la cubierta: Vilhelm Hammershøi: *Interior con un joven leyendo* (1898). Copenhague. © Fotografía: Akg-images /Album.
Diseño de la portada: Planeta Arte & Diseño

Av. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona (España)
www.tusquetseditores.com

Primera edición en libro electrónico (epub): octubre de 2019

ISBN: 978-84-9066-749-1 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.
www.newcomlab.com